T 2/13 т.5

Г 2/13
Ф 1-80/10929

СОЧИНЕНІЯ

Ю. Ѳ. САМАРИНА.

Томъ пятый.

Стефанъ Яворскій

и

Ѳеофанъ Прокоповичъ.

ИЗДАНІЕ Д. САМАРИНА.

БИБЛІОТЕКА М.Р.М.

Москва.
ТИПОГРАФІЯ А. И. МАМОНТОВА И К°.
Леонтьевскій переулокъ, № 5.
1880.

Отъ Московскаго Комитета для цензуры духовныхъ книгъ печатать дозволяется. Московская духовная Академія. Марта 22 дня 1879 года.

Цензоръ Священникъ *Михаилъ Боголюбскій*.

Дозволено цензурою. Москва. марта 8 дня 1880 года.

2007041059

Юрій Самарин

СОЧИНЕНІЯ

ЮРІЯ ѲЕДОРОВИЧА

САМАРИНА.

Томъ пятый.

Оглавленіе пятаго тома.

Стран.

Предисловіе пр. Иванцова-Платонова. VII

Данныя для біографіи Ю. Ѳ. Самарина за 1840—1845 гг.

Д. Самарина. XXXV

Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, разсужденіе писанное на степень магистра философскаго факультета перваго отдѣленія.

Предисловіе 3

Часть первая: Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ богословы 11

Часть вторая: Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ сановники церкви 165

Часть третья: Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ проповѣдники 333

Рѣчь, произнесенная предъ диспутомъ 3 Іюня 1844 года 451

Тезисы къ третьей части диссертаціи 464

Намъ не удалось, какъ мы предполагали, выпустить одновременно два тома сочиненій Ю. Ѳ. Самарина. Хотя III-й томъ, по крестьянскому дѣлу, уже отчасти отпечатанъ, но онъ выйдетъ только будущею зимою. Диссертацію о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ мы выпускаемъ V-мъ томомъ, потому что, вслѣдствіе обилія матеріаловъ, придется для крестьянскаго дѣла удѣлить часть IV-го тома. Считаемъ долгомъ принести искреннюю благодарность профессору церковной исторіи, Протоіерею А. М. Иванцову-Платонову за дѣятельное участіе его въ изданіи V-го тома: имъ написано предисловіе, переведены съ латинскаго языка находящіяся въ диссертаціи выписки изъ сочиненій Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, просмотрѣны и приготовлены къ печати черновыя рукописи первыхъ двухъ частей диссертаціи. Д. С.

Предисловіе.

Въ V томѣ сочиненій Ю. Ѳ. Самарина печатается первый замѣчательный учено-литературный трудъ его: «Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ», диссертація, писанная въ 1840—1843 гг. на степень магистра перваго отдѣленія философскаго факультета.

Эта диссертація въ первый разъ является въ печати въ полномъ видѣ. Въ свое время, по цензурнымъ соображеніямъ, которыя, конечно, мало могутъ быть понятны для временъ послѣдующихъ, была допущена къ публичному защищенію въ Московскомъ университетѣ и напечатана только третья часть ея: «Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ проповѣдники».

При всемъ томъ, смѣло можно сказать, что это сочиненіе, писанное почти сорокъ лѣтъ назадъ, принято будетъ въ русской литературѣ не только какъ первый учено-литературный опытъ писателя, который впослѣдствіи пріобрѣлъ себѣ почетное имя, не только какъ памятникъ научныхъ воззрѣній и литературныхъ пріемовъ того времени, когда оно было писано, и того направленія, изъ котораго оно вышло, но и какъ цѣнный вкладъ — капитальный вкладъ въ русскую богословскую и историческую науку,

не теряющій своего значенія и въ настоящее время, и имѣющій занять видное мѣсто при дальнѣйшемъ развитіи православнаго богословія и русской исторіи.

О Стефанѣ Яворскомъ и Θеофанѣ Прокоповичѣ—двухъ замѣчательнѣйшихъ представителяхъ русскаго богословія и русской церкви въ важнѣйшій моментъ русской исторіи, въ эпоху преобразованія—до Ю. Θ. Самарина было писано очень мало. Въ краткихъ біографическихъ очеркахъ, прилагаемыхъ къ сочиненіямъ Стефана Яворскаго и Θеофана Прокоповича [1]) и писанныхъ въ прошломъ столѣтіи большею частію преданными учениками ихъ, писанныхъ безъ критическаго отношенія къ дѣлу, но не безъ личныхъ и школьныхъ пристрастій, сообщались краткія и не совсѣмъ точныя свѣдѣнія о жизни этихъ двухъ дѣятелей. Въ Словарѣ митрополита Евгенія, въ статьяхъ о Стефанѣ Яворскомъ и Θеофанѣ Прокоповичѣ, [2]) кромѣ біографическихъ данныхъ, представленъ довольно полный списокъ сочиненій того и другаго; но общей оцѣнки научной, ораторской и административной дѣятельности Яворскаго и Прокоповича и значенія ея въ русской исторіи до Ю. Θ—ча никѣмъ предпринимаемо не было. Диссертація Ю. Θ—ча представляетъ по этому предмету первый, замѣчательно-серьезный, и по своему времени во многихъ отношеніяхъ очень смѣлый опытъ. Послѣ диссертаціи Ю. Θ—ча, съ шестидесятыхъ годовъ, писано довольно много о Стефанѣ Яворскомъ и Θеофанѣ Прокоповичѣ какъ въ общихъ историческихъ и историко-литературныхъ сочиненіяхъ, касавшихся той эпохи,

[1]) Таковы: прилагаемое къ изданіямъ Камня Вѣры „Сказаніе о творцѣ сея книги съ изъясненіемъ вины и случая написанія ея“, и біографія Θеофана Прокоповича (Vita auctoris), приложенная къ Готскому изданію его трактата De processione Spiritus sancti и Лейпцигскому изданію Christianae Orthodoxae Theologiae.

[2]) Словарь Россійскихъ писателей духовнаго чина, ч. 2-я.

такъ и въ спеціальныхъ статьяхъ и изслѣдованіяхъ, посвященныхъ собственно этимъ дѣятелямъ эпохи преобразованія [1]). Но смѣло можно сказать, что не только ни одно изъ этихъ новыхъ изслѣдованій въ отдѣльности, но и всѣ они въ совокупности не представляютъ такой широкой, серьезной и глубокой оцѣнки дѣятельности Яворскаго и Прокоповича, съ разъясненіемъ отношенія ихъ къ извѣстной эпохѣ и значенія ихъ во всей русской исторіи и православномъ богословіи, какъ представляется это въ диссертаціи Ю. Ѳ. Самарина. Нельзя конечно сказать, чтобы изслѣдованіемъ Ю. Ѳ—ча личность, дѣятельность и значеніе этихъ двухъ дѣятелей эпохи преобразованія разъяснялись вполнѣ, такъ чтобы объ этомъ предметѣ болѣе уже писать было нечего. Независимо отъ неполноты матеріала, который при писаніи диссертаціи Ю. Ѳ. не весь былъ изданъ, да и теперь не весь изданъ, дѣятельность и значеніе Стефана Яворскаго и особенно Ѳеофана Прокоповича (безъ сомнѣнія даровитѣйшаго и вліятельнѣйшаго изъ нашихъ высшихъ іерарховъ послѣднихъ двухъ столѣтій) представляются столько широкими, многосторонними и многозначительными, что для разъясненія ихъ, конечно, еще много остается работы историкамъ будущаго времени [2]). Тѣмъ не менѣе и съ этой

[1]) Изъ общихъ сочиненій, касающихся XVIII вѣка можно читать о Яворскомъ и Прокоповичѣ въ „Исторіи Россіи“ Соловьева, въ сочиненіи Пекарскаго „Наука и литература при Петрѣ Великомъ,“ въ „Исторіи русской церкви и Обзорѣ русской духовной литературы“ преосвящ. Филарета Черниговскаго. Изъ частныхъ изслѣдованій наиболѣе замѣчательны: Чистовича „Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время“, Спб. 1868 г., Терновскаго о Стефанѣ Яворскомъ статьи въ Трудахъ Кіевской академіи 1864 г. и въ „Древней и Новой Россіи“ 1879 г., Червяковскаго „о Ѳеофановомъ Богословіи“ статьи въ Христ. Чтеніи 1876—1878 гг. Кромѣ того, были и другія статьи въ Трудахъ Кіевской академіи, Православномъ Обозрѣніи, Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. отцевъ, Русскомъ Вѣстникѣ и т. д.

[2]) Юрій Ѳедоровичъ и не задавался цѣлями полноты изслѣдованія, какъ объ этомъ онъ самъ говоритъ въ предисловіи къ диссертаціи. Во второй части

стороны диссертація Ю. Ѳ—ча имѣетъ то значеніе, что она не только многія стороны избраннаго предмета разъясняетъ вполнѣ удовлетворительно, но и другія стороны, остающіяся мало разъясненными, она по крайней мѣрѣ затрогиваетъ, поднимаетъ, возбуждаетъ, и вызываетъ на мысль и работу новыхъ изслѣдователей православнаго богословія и русской церковной исторіи.

Но и этого мало: смыслъ и задача диссертаціи Ю. Ѳ—ча не ограничиваются разъясненіемъ дѣятельности и значенія Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича. Въ ней, кромѣ того, возбуждаются и разъясняются многіе другіе, болѣе общіе и широкіе и болѣе важные вопросы. Вообще диссертація Ю. Ѳ—ча представляетъ характерное выраженіе того научно-литературнаго направленія и той эпохи въ нашемъ общественномъ развитіи, когда для полученія университетскихъ и академическихъ степеней молодые ученые любили писать изслѣдованія не на мелкіе вопросы и темы, при обработкѣ которыхъ можно ограничиться лишь тщательнымъ собраніемъ и группировкою опредѣленнаго и несложнаго матеріала, обходя всѣ сколько нибудь трудные и щекотливые общіе вопросы (такъ что по этимъ изслѣдованіямъ часто нельзя составить никакого опредѣленнаго понятія о личности и воззрѣніяхъ изслѣдователей),— но избирали для изслѣдованія темы самыя серьезныя и сложныя, при разъясненіи которыхъ можно было бы высказать свое

онъ совсѣмъ оставилъ безъ изслѣдованія административную дѣятельность Ѳеофана Прокоповича въ послѣ-Петровскую эпоху, и повидимому мало знакомъ былъ съ самыми матеріалами для этого предмета. Въ первой части, при уясненіи богословскихъ воззрѣній Стефана и Ѳеофана, онъ не пользовался ни богословскими лекціями перваго, ни катихизисомъ послѣдняго (остающимися въ рукописяхъ), не говоря о нѣкоторыхъ менѣе значительныхъ сочиненіяхъ того и другаго. Мало также было обращено имъ вниманія на дѣятельность Стефана и Ѳеофана по устройству духовной школы въ Россіи, на отношенія между партіями Стефановою и Ѳеофановою послѣ ихъ смерти и т. д.

воззрѣніе по общимъ вопросамъ, касающимся не только цѣлой науки, но нерѣдко и убѣжденій практической жизни. Разработка такого рода темъ несомнѣнно представляла много трудностей и опасностей разнаго рода; но нельзя, кажется не признать, что она была очень полезна для нашей молодой науки и развивающейся общественной жизни. И самимъ начинающимъ дѣятелямъ науки такія работы давали твердую основу и серьезное возбужденіе для дальнѣйшей научной и общественной дѣятельности; и ученымъ учрежденіямъ, на разсмотрѣніе которыхъ представлялись такія работы и отъ которыхъ могло зависѣть избраніе и привлеченіе молодыхъ силъ къ дальнѣйшей оффиціально-научной дѣятельности, онѣ давали наиболѣе ясныя данныя для оцѣнки не только способностей, научныхъ пріемовъ и литературнаго таланта соискателей ученыхъ степеней, но и самыхъ воззрѣній и направленій ихъ, т. е. представляли всѣ данныя, на основаніи которыхъ можно составить ясное понятіе о томъ, чего можно ожидать отъ дальнѣйшей научной и общественной дѣятельности начинающаго ученаго. И такія широкія задачи, по крайней мѣрѣ у лучшихъ дѣятелей, не мѣшали тщательному спеціальному изслѣдованію избраннаго вопроса, основательному изученію матеріала, выясненію новыхъ частныхъ сторонъ въ наукѣ и т. д. Напротивъ, при большемъ кругозорѣ воззрѣнія, въ болѣе широкихъ предѣлахъ работы, всему этому открывалось болѣе мѣста, чѣмъ при преднамѣренной разработкѣ мельчайшихъ вопросовъ и частнѣйшихъ научныхъ темъ, которая все болѣе и болѣе входитъ въ обычай между нашими учеными въ послѣднее время. Диссертація Ю. Ѳ. Самарина является особенно замѣчательною въ томъ именно отношеніи, что, при тщательной спеціальной разработкѣ избраннаго вопроса о значеніи дѣятельности Стефана Яворскаго

и Θеофана Прокоповича, она представляетъ вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлое общее воззрѣніе по вопросамъ философскимъ, богословскимъ и историческимъ, воззрѣніе очень серьезное и оригинальное, выражающее притомъ не личныя только убѣжденія и сочувствія автора, но имѣющее и болѣе общее научное и общественное значеніе.

Въ первой части диссертаціи, разъясняя характеръ богословскихъ направленій Стефана Яворскаго и Θеофана Прокоповича, авторъ касается общаго вопроса о сущности ученія католическаго и протестантскаго и отношеніи ихъ къ православію. Мы смѣло можемъ сказать, что этотъ важный вопросъ о характеристическихъ основахъ католицизма и протестантизма, ихъ принципіальномъ различіи отъ православія и отраженіи вліяній ихъ на исторической почвѣ самого православія и доселѣ никѣмъ не былъ изслѣдованъ у насъ такъ широко, отчетливо и послѣдовательно, какъ Ю. Θ. Самаринымъ въ его диссертаціи, писанной почти сорокъ лѣтъ назадъ Можетъ быть, авторъ нѣсколько преувеличенно представляетъ вліяніе католическихъ воззрѣній на богословскую систему Стефана Яворскаго и протестантскихъ на Θеофана Прокоповича (объ этомъ будетъ сказано ниже); можетъ быть, онъ нѣсколько строгъ въ оцѣнкѣ оригинальной богословской дѣятельности Стефана Яворскаго и Θеофана Прокоповича. Но нельзя не признать, что собственно имъ избранная тема—соприкосновеніе богословскихъ воззрѣній и пріемовъ русскихъ богослововъ съ западными—раскрыта со всею основательностью и послѣдовательностью. Независимо отъ этого главнаго предмета, изслѣдуемаго въ первой части диссертаціи, читатели найдутъ здѣсь много замѣчательныхъ сопоставленій и разъясненій по частнымъ богословскимъ вопросамъ, въ рѣшеніи которыхъ католичество, протестантство и православіе рас-

ходятся между собою (о писаніи и преданіи, о первобытномъ состояніи человѣка, о первородномъ грѣхѣ, объ отношеніи вѣры и добрыхъ дѣлъ и т. д.). Выдержки изъ богословскихъ писаній Яворскаго и Прокоповича, которыя авторъ щедро приводитъ въ своемъ трудѣ, даютъ ясное понятіе о самыхъ литературныхъ пріемахъ и характеристическихъ сторонахъ таланта того и другаго богослова. Въ особенности живая, даровитая, остроумная, любознательная, широко-образованная и вообще многосторонняя, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и слишкомъ порывистая и рѣзкая натура Ѳеофана Прокоповича выступаетъ здѣсь предъ нами съ такою ясностью, какъ нигдѣ въ другихъ и болѣе спеціальныхъ изслѣдованіяхъ. Многое авторъ прямо разъясняетъ; о многомъ заставляетъ догадываться и вызываетъ мысль на дальнѣйшую работу.

Во второй части, имѣя непосредственною задачею охарактеризовать административную дѣятельность Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, авторъ разсматриваетъ вопросъ объ отношеніяхъ церкви и государства съ общей религіозной, философской и исторической точки зрѣнія, сравниваетъ постановку этого вопроса въ католичествѣ и протестантствѣ съ тою, какая представляется нормальною по идеѣ православія, и слѣдитъ далѣе развитіе отношеній между церковью и государствомъ по всей русской исторіи, со времени принятія христіанства въ Россіи до церковной реформы Петра перваго. И здѣсь мы должны сказать, что едвали гдѣ нибудь можно найти такой сжатый и вмѣстѣ съ тѣмъ такой опредѣленный и умный взглядъ на отношенія между церковью и государствомъ, какой представляется въ началѣ второй части у Ю. Ѳ. Самарина, и едва ли гдѣ нибудь изслѣдованіе отношеній церкви къ государству въ древней Россіи проведено съ такою ясностью

и послѣдовательностью, какъ во всей этой части. И здѣсь, конечно, со многимъ можно не согласиться; нельзя сказать, чтобы вопросъ во всей полнотѣ и во всѣхъ частностяхъ былъ рѣшенъ безошибочно. Но нельзя вмѣстѣ съ тѣмъ не признать, что общая основа для рѣшенія вопроса заложена весьма глубоко и твердо. Независимо отъ главнаго вопроса, изслѣдуемаго въ этой части, и здѣсь можно найти весьма много мѣткихъ замѣчаній по частнымъ вопросамъ, касающимся древне-русской исторіи, прекрасныя характеристики историческихъ личностей (Іоанна Грознаго, Никона, Петра), замѣчательныя мысли о значеніи соборнаго управленія въ Церкви, и наконецъ главный предметъ этой части—характеръ и смыслъ Петровской церковной реформы—выясняется у Ю. О. Самарина такими умными и опредѣленными чертами, какъ едва ли гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ.

Третья часть диссертаціи, бывшая извѣстною въ печати и прежде, слабѣе другихъ. Сравнивая эту третью часть съ первыми двумя, невольно приходится подумать о томъ, какое смиреніе нужно было имѣть автору, чтобы рѣшиться на печатаніе и публичное ученое защищеніе этой части изслѣдованія отдѣльно отъ другихъ, и съ какою скорбію, вѣроятно, пришлось ему совершить это. Здѣсь самый матеріалъ представлявшійся автору, проповѣди Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, былъ такого рода, что къ нему трудно было приложить тѣ широкія философско-религіозныя и историческія идеи, какія Ю. О—чу хотѣлось положить въ основаніе своего труда. Поэтому, и развитіе нѣкоторыхъ изъ такихъ идей въ началѣ третьей части представляется довольно искусственно связаннымъ съ матеріаломъ собственно этой части изслѣдованія. При всемъ томъ, авторъ и здѣсь нашелъ возможность высказать нѣсколько замѣчательныхъ мыслей о сущности и задачахъ красно-

рѣчія вообще и церковнаго краснорѣчія въ особенности, мыслей, правда, не вполнѣ оригинальныхъ, взятыхъ большею частію изъ Гегелевской эстетики, но оригинально примѣненныхъ къ религіознымъ и историческимъ воззрѣніямъ того направленія, къ которому принадлежалъ авторъ, и во всякомъ случаѣ представлявшихъ въ то время новость для русскаго общества. Весьма хороши также здѣсь характеристики католическаго и южно-русскаго проповѣдничества. Характеристика проповѣдей Яворскаго и Прокоповича представлена въ такихъ выразительныхъ и опредѣленныхъ чертахъ, которыя неизгладимо врѣзались въ представленія объ этихъ проповѣдникахъ и доселѣ повторяются историками литературы, которымъ приходится говорить объ этомъ предметѣ. Выдержки, приводимыя авторомъ изъ проповѣдей Яворскаго и Прокоповича, весьма замѣчательны. Во всякомъ случаѣ, исторія русскаго проповѣдничества останется благодарна автору за то, что̀ имъ сдѣлано по этому предмету.

Диссертація Ю. Ѳ. Самарина была однимъ изъ самыхъ раннихъ выраженій того слагавшагося въ началѣ сороковыхъ годовъ направленія въ развитіи нашей общественной мысли, которое нѣсколько позднѣе сдѣлалось извѣстнымъ подъ именемъ славянофильскаго, и которое хотѣло провести свое новое оригинальное, вынесенное изъ родниковъ православной русской жизни, воззрѣніе по всѣмъ высшимъ отраслямъ знанія—богословскаго, философскаго, историческаго, эстетическаго и т. д. Замѣчательнѣйшія произведенія, вышедшія изъ этого направленія и выражающія основныя начала его, писались разными лицами въ различное время и, по различнымъ обстоятельствамъ, появлялись въ печати также безъ послѣдовательности и связи между собою. Тѣмъ не менѣе во всѣхъ этихъ произведе-

ніяхъ, писанныхъ разными лицами въ различныя времена и по различнымъ обстоятельствамъ, поражаетъ насъ одно: при различіи пріемовъ и частныхъ мыслей, строгое согласіе въ основныхъ религіозно-философскихъ и историческихъ началахъ. Читая разсужденія Ю. Ѳ. Самарина объ извѣстномъ предметѣ, мы можемъ быть увѣрены въ томъ, что если бы намъ пришлось встрѣтить разсужденіе объ этомъ же предметѣ въ какомъ нибудь еще неизвѣстномъ доселѣ сочиненіи Хомякова или К. Аксакова, мы конечно нашли бы здѣсь различіе въ литературныхъ пріемахъ и развитіи частныхъ вопросовъ, но общія начала, основныя положенія и убѣжденія у нихъ навѣрное бы оказались тѣ же самыя. Такое единство можетъ быть объясняемо различными причинами: твердостью общихъ основъ, на которыхъ создалось это общественное и литературное направленіе, одинаковостью научныхъ вліяній (философскихъ, богословскихъ, историческихъ, эстетическихъ), подъ которыми образовались дѣятели этого направленія, въ частности сильнымъ вліяніемъ лица, стоявшаго во главѣ направленія (Хомякова), на остальныхъ членовъ его. Но во всякомъ случаѣ это единство, эта твердость въ основныхъ убѣжденіяхъ составляли замѣчательную особенность славянофильскаго направленія, которую едвали можно было бы найти въ другихъ литературныхъ и общественныхъ направленіяхъ, болѣе въ то время видныхъ и многочисленныхъ. И такъ какъ это единство—это согласіе въ основныхъ убѣжденіяхъ—въ каждомъ изъ членовъ направленія было совершенно сознательнымъ и свободнымъ, а не искусственнымъ и принудительнымъ, и такъ какъ оно ни въ одномъ изъ нихъ не уничтожало личныхъ особенностей ума, таланта, частныхъ воззрѣній по отдѣльнымъ вопросамъ: то оно свидѣтельствуетъ, конечно, о серьезности и глубинѣ самаго

внутренняго процесса, какимъ слагалось это направленіе въ отдѣльныхъ личностяхъ, и о твердости той почвы (религіозной и исторической), на которой оно развивалось. Только такимъ путемъ — путемъ глубокой мысли, серьезнаго изученія, взаимной повѣрки своихъ убѣжденій убѣжденіями другихъ и вниманіемъ къ общимъ основамъ жизни религіозной и народной, только такимъ путемъ и могутъ слагаться въ обществѣ и наукѣ такія серьезныя и прочныя направленія, которыя, — при всѣхъ неблагопріятныхъ условіяхъ для внѣшняго развитія, при всей малочисленности людей понимающихъ и раздѣляющихъ основныя ихъ начала и стремленія, при всѣхъ даже увлеченіяхъ и односторонностяхъ могущихъ развиться во всякомъ направленіи, — не проходятъ безслѣдно для общественнаго развитія, но вносятъ твердый вкладъ въ народную мысль и народную жизнь.

Какое мѣсто въ общей выработкѣ славянофильскаго направленія принадлежало Ю. Ѳ. Самарину? Мы не намѣрены разсматривать этотъ вопросъ во всей его полнотѣ; но коснемся его настолько, насколько это имѣетъ отношеніе къ развитію собственно богословской стороны славянофильскаго ученія, чтобы опредѣлить между прочимъ, какое отношеніе имѣетъ изслѣдованіе о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ къ общему развитію славянофильскаго богословія, въ частности — къ извѣстнымъ брошюрамъ Хомякова о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ?

Какъ слагалось и развивалось славянофильское направленіе внутри кружка, какія стороны въ немъ вырабатывались по преимуществу тѣмъ или другимъ дѣятелемъ: это, конечно, могло быть извѣстно лицамъ, принадлежавшимъ къ направленію или имѣвшимъ къ нимъ ближайшія отношенія. Людямъ позднѣйшихъ поколѣній, и вообще не имѣвшимъ непосредственнаго отношенія къ развитію славяно-

фильскаго ученія въ сороковыхъ и пятидесятыхъ годахъ, можно было бы, кажется, составить понятіе объ этомъ развитіи при помощи общихъ литературныхъ пріемовъ, т. е. главнымъ образомъ на основаніи послѣдовательнаго появленія въ печати тѣхъ или другихъ статей и изслѣдованій, выражающихъ сущность славянофильскаго ученія. Однакожъ, такой пріемъ въ данномъ случаѣ оказался бы совершенно непримѣнимымъ. Дѣло въ томъ, что писатели славянофильскаго направленія не принадлежали къ такимъ литературнымъ дѣятелямъ, у которыхъ какъ скоро появится какая нибудь мысль, такъ въ то же время и развивается она въ извѣстной статьѣ, предназначаемой для печати. Изученіе намѣченныхъ сторонъ для выработки общаго воззрѣнія шло въ этомъ кругу безостановочно; мысли роились, въ частныхъ собраніяхъ кружка подвергались горячему и разностороннему обсужденію; а въ печати эти мысли развивались кѣмъ нибудь изъ членовъ кружка гораздо позже, и иногда, можетъ быть, вовсе не тѣмъ, кому главнымъ образомъ принадлежало начало мысли. Славянофилы притомъ не имѣли постояннаго органа для выраженія своихъ воззрѣній: то они должны были помѣщать свои статьи въ органахъ только близкихъ къ ихъ направленію (въ Погодинскомъ Москвитянинѣ), то предпринимали и свои сборники и изданія *), но скоро должны были и прекращать ихъ по разнымъ обстоятельствамъ. Наконецъ, многія статьи и изслѣдованія, по разнымъ также обстоятельствамъ, могли появляться въ печать, пролежавши въ рукописи цѣлые годы у авторовъ и ихъ друзей, и печатались опять разбросанно —то въ Россіи, то за границей, то въ цѣльномъ видѣ, то

*) „Московскіе Сборники“ 1846, 1847, 1852 и 1853 г. (послѣдній по независящимъ отъ издателей обстоятельствамъ совсѣмъ не могъ быть выпущенъ въ свѣтъ), „Русская Бесѣда“, газеты „Молва“, „Парусъ“ и потомъ уже по смерти первыхъ дѣятелей—„День“, „Москва“, „Москвичъ“.

въ отрывкахъ или съ выпусками. По всѣмъ этимъ причинамъ изучать послѣдовательное развитіе славянофильскихъ воззрѣній, на основаніи и по времени постепеннаго заявленія ихъ въ печати, представляется невозможнымъ.

Богословскія воззрѣнія, раскрываемыя въ диссертаціи Ю. Ѳ. Самарина, въ существѣ дѣла—тѣже, какія развиты Хомяковымъ въ трехъ брошюрахъ о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ и другихъ богословскихъ сочиненіяхъ его. Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что диссертація Ю. Ѳ—ча писана ранѣе названныхъ брошюръ, ранѣе катихизическаго изложенія ученія о Церкви, ранѣе писемъ къ Пальмеру и другихъ богословскихъ сочиненій Хомякова. Многія положенія, которыя въ статьяхъ Хомякова представляются ясными и доказанными, въ сочиненіи Ю Ѳ—ча еще только изслѣдуются. Притомъ въ то время, когда писалась диссертація, отношенія Ю. Ѳ—ча къ Хомякову были по преданію еще не столь духовно-тѣсными, какими они стали впослѣдствіи. И хотя нужно предположить, что его частыя встрѣчи съ Хомяковымъ, обыкновенно сопровождавшіяся бесѣдами и преніями, не оставались безъ вліянія на богословскую мысль Самарина; тѣмъ не менѣе диссертація свидѣтельствуетъ о замѣчательно-самостоятельной работѣ его собственнаго ума въ области богословской. Ко многимъ убѣжденіямъ о существѣ церкви и ея отношеніяхъ къ государству, о характерѣ православія сравнительно съ католицизмомъ и протестантствомъ (которыя впослѣдствіи сдѣлались общими въ славянофильскомъ кружкѣ) Ю. Ѳ. пришелъ очевидно путемъ самостоятельнаго изученія богословія и исторіи, при живомъ обмѣнѣ мысли съ другими молодыми сверстниками, особенно съ К. С. Аксаковымъ и А. Н. Поповымъ, ближайшими къ нему во время писанія диссертаціи. Вліяніе Хомякова, съ которымъ Ю. Ѳ. окончательно сблизился послѣ написанія дис-

сертаціи въ 1843 году, утвердило и расширило его мысль въ этихъ убѣжденіяхъ, которыя затѣмъ и сдѣлались свѣтомъ и опорою для него на всю жизнь Во всякомъ случаѣ, всѣ сохранившіяся преданія славянофильскаго кружка, переписка между Ю. Ѳ. Самаринымъ и А. С. Хомяковымъ, съ которою, благодаря обязательности друзей того и другаго, мы имѣли случай ознакомиться, наконецъ признаніе Ю. Ѳ—ча, выраженное въ предисловіи къ пражскому изданію богословскихъ сочиненій Хомякова, гдѣ онъ восторженно называетъ Хомякова своимъ учителемъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ. свидѣтельствуютъ, что главнымъ дѣятелемъ въ выработкѣ богословскихъ началъ славянофильскаго ученія былъ Хомяковъ; Юрій же Ѳедоровичъ былъ даровитѣйшимъ и дѣятельнѣйшимъ сотрудникомъ его въ этомъ дѣлѣ.

Что же собственно въ этой общей работѣ принадлежало Хомякову и что Самарину? Это можно разъяснить при сравненіи диссертаціи (а также и другихъ богословскихъ сочиненій Самарина) съ брошюрами Хомякова. Въ богословскомъ ученіи славянофиловъ главнымъ образомъ двѣ стороны: положительная—свѣтлый и высокій идеалъ православія, и отрицательная—анализъ слабыхъ сторонъ католицизма и протестантизма сравнительно съ православіемъ. Въ сочиненіяхъ Хомякова, несмотря на ихъ внѣшній полемическій характеръ, вездѣ преобладаетъ положительная сторона, возвышенное и свѣтлое созерцаніе православнаго идеала. Въ этомъ ихъ существеннѣйшая сила и привлекательность. Рядомъ съ положительною стороною, вездѣ идетъ у Хомякова и полемика, анализъ и опроверженіе односторонностей и неправильностей католицизма и протестантизма: но это въ сочиненіяхъ Хомякова какъ бы тѣни, отъ которыхъ только яснѣе выступаетъ свѣтлый образъ православія. Въ сочиненіи же Ю. Ѳ. Самарина, хотя оно имѣетъ форму спокой-

наго научнаго изслѣдованія, а не полемической брошюры, по преимуществу преобладаетъ полемическая сторона (тѣмъ болѣе сказывается это въ другихъ его сочиненіяхъ, прямо имѣющихъ полемическій характеръ). Ни у кого изъ славянофиловъ, говорившихъ объ односторонностяхъ и фальшивостяхъ католицизма и протестантизма, анализъ этихъ односторонностей и фальшивостей не проведенъ съ такою строгостью и послѣдовательностью и не обоснованъ такъ твердо на изученіи самыхъ памятниковъ католическаго и протестантскаго вѣроученія, какъ у Юрія Ѳедоровича. Напротивъ положительная часть, гдѣ автору въ сопоставленіи съ неправильностями ученій католическихъ и протестантскихъ приходится говорить о православіи, у него не такъ тверда и ясна (см., напр., въ первой части изслѣдованія, стр. 143—144).

Отсюда открывается то отношеніе, въ какомъ стоятъ изслѣдованія Ю. Ѳ. Самарина къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова. Изслѣдованія Ю. Ѳ—ча имѣютъ въ основѣ своей тѣ самыя положительныя начала, которыя по преимуществу раскрыты были Хомяковымъ, и составляютъ собственно полемическое примѣненіе этихъ началъ къ анализу католичества и протестантства. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они даютъ подтвержденіе этимъ началамъ; ибо самыя положительныя основы православія яснѣе раскрываются при сопоставленіи ихъ съ односторонностями и неправильностями католицизма и протестантизма. Въ этомъ отношеніи изслѣдованіе Ю. Ѳ—ча, написанное въ формѣ ученой диссертаціи по первоначальнымъ источникамъ, съ учеными пріемами и ссылками, представляетъ важное дополненіе къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова. Читая сочиненія Хомякова, писанныя въ формѣ писемъ и брошюръ, безъ ученыхъ примѣчаній, безъ указаній на частные факты, безъ ссылокъ и

цитатъ, безъ выясненія самаго процесса, какимъ слагались воззрѣнія проводимыя въ этихъ сочиненіяхъ, многіе и очень почтенные люди доселѣ могутъ думать, что Хомяковъ въ области богословія былъ только талантливый диллетантъ, что его возвышенныя представленія о православіи сравнительно съ католичествомъ и протестантствомъ — только счастливая идеализація, остроумное гаданіе, а не плодъ глубокаго самостоятельнаго изученія самыхъ памятниковъ православія, католичества и протестантства, что имъ недостаетъ фактической—исторической обосновы и что они не могутъ быть подтверждены учеными указаніями, ссылками и т. д. Сравнивая теперь изслѣдованіе Самарина съ богословскими сочиненіями Хомякова, такіе читатели могутъ сколько нибудь убѣдиться въ томъ, что вообще тѣ воззрѣнія о православіи, католичествѣ и протестантствѣ, которыя высказаны въ богословскихъ сочиненіяхъ славянофиловъ, основаны на широкомъ изученіи самыхъ памятниковъ православія, католичества и протестантства и могутъ быть подтверждены весьма точными ссылками *).

*) Такихъ ссылокъ могло бы быть гораздо больше, чѣмъ сколько представляется въ печатаемой теперь диссертаціи. У Д. Ѳ. Самарина сохраняется нѣсколько большихъ черновыхъ тетрадей, писанныхъ Юріемъ Ѳедоровичемъ при составленіи диссертаціи, со множествомъ выписокъ изъ католическихъ и протестантскихъ писателей и русскихъ богословскихъ системъ прежняго времени, большею частію на латинскомъ языкѣ. Изъ этихъ выписокъ только часть вошла въ настоящую диссертацію, а по нѣкоторымъ отдѣльнымъ вопросамъ заготовленный матеріалъ, вѣроятно, Ю. Ѳ. предполагалъ обработать послѣ, отдѣльно отъ диссертаціи. Весьма характерна между прочимъ надпись Ю. Ѳ—ча на большой тетради, представляющей выписки изъ книги: «Orthodoxae Orientalis Ecclesiae dogmata seu doctrina Christiana de credendis, usibus eorum, qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque, adornata accomodataque. Mosquae. Typis sanctissimae Synodi. 1831». (Ѳеофилакта Горскаго). Ю. Ѳ. по поводу этой книги дѣлаетъ такое общее замѣчаніе: «По этой книгѣ преподается Богословіе въ семинаріяхъ и духовныхъ академіяхъ. Г.... постоянно имѣетъ ее при себѣ, съ нею справляется, на нее ссылается Изученіе ея очень важно для исторіи паденія православія въ Россіи.»

Что Хомяковымъ въ богословскихъ воззрѣніяхъ славянофильства была раскрываема преимущественно часть положительная, а Ю. Ѳ. Самаринымъ полемическая — это опредѣлялось прежде всего самымъ различіемъ умственныхъ свойствъ того и другаго. У Хомякова былъ умъ по преимуществу положительный, синтетическій, зиждущій, или по крайней мѣрѣ провидящій тамъ, гдѣ еще не было матеріаловъ для созиданія; у Самарина же, напротивъ, былъ умъ по преимуществу аналитическій, точный, полемическій, способный нестолько къ открытію новыхъ горизонтовъ мысли, сколько къ логической разработкѣ и практическому примѣненію мысли уже признанной. Отчасти объясняется это и разницею въ самомъ положеніи, какое имѣли вообще въ раскрытіи славянофильскаго воззрѣнія тотъ и другой писатель. Хомяковъ собственно былъ главнымъ руководителемъ школы, установителемъ основъ славянофильскаго ученія (преимущественно въ его высшей философско-богословской сторонѣ): Самаринъ же былъ одинъ изъ его сотрудниковъ, разработывавшихъ частности ученія *).

Отсюда и нѣкоторое различіе у того и другаго въ самомъ отношеніи къ тѣмъ воззрѣніямъ и идеямъ, которыхъ они держались. У Хомякова эти идеи были какъ бы нераздѣль-

*) Была, впрочемъ, въ развитіи славянофильской догмы одна сторона, въ которой Ю. Ѳ. Самаринъ былъ, кажется, сильнѣе Хомякова. Это сфера примѣненія общихъ началъ къ частнымъ вопросамъ жизни практической — въ высшемъ смыслѣ этого слова (государственнымъ, административнымъ, земскимъ и под.). Частію по складу ума, частію потому, что въ самой жизни Юрію Ѳедоровичу больше, чѣмъ Хомякову, приходилось сталкиваться съ такими вопросами въ самыхъ разнообразныхъ положеніяхъ, у него эта сторона была, кажется, яснѣе и тверже, чѣмъ у самого Хомякова (точно также какъ сторона эстетическая и собственно народная, русско-историческая у К. С. Аксакова была сильнѣе, чѣмъ у того и другаго). Отсюда и въ развитіи богословскихъ воззрѣній славянофильства практическій вопросъ объ отношеніи церкви къ государству, кажется, главнымъ образомъ выработанъ былъ Ю. Ѳ. Самаринымъ.

ны съ самымъ существомъ его. Онъ всегда былъ въ нихъ внутренно твердъ, ровенъ, ясенъ, спокоенъ. Между тѣмъ во внѣшнемъ, такъ сказать, распоряженіи этими идеями, въ ихъ выраженіи и примѣненіи, онъ, какъ настоящій хозяинъ, былъ совершенно свободенъ. Онъ не преклонялся предъ ними, не служилъ имъ, но владѣлъ ими. Онъ какъ бы не особенно даже заботился о пропагандированіи ихъ. Издавна развивая ихъ въ ближайшемъ кругу единомышленниковъ и друзей, онъ берется за письменное изложеніе ихъ только подъ старость, главнымъ образомъ по убѣжденіямъ тѣхъ же друзей. И въ этомъ письменномъ изложеніи онъ не особенно заботится о системѣ, о разъясненіяхъ и подтвержденіяхъ. Онъ развиваетъ свои идеи большею частію отрывочно, въ видѣ общихъ положеній, какъ бы увѣренный въ томъ, что внутренняя истина этихъ идей сама собою будетъ сильна безъ особенной системы, безъ разъясненій и подтвержденій. Между тѣмъ, самъ непоколебимо увѣренный въ этихъ идеяхъ, онъ вполнѣ спокойно относится ко всякимъ разнорѣчіямъ и противорѣчіямъ съ ними. Онъ способенъ признать справедливую сторону во всякомъ мнѣніи противоположномъ его собственному воззрѣнію. Онъ способенъ самъ стать на противоположную точку зрѣнія и послѣдовательно развивать ее въ полной увѣренности, что послѣдовательное развитіе и этой точки зрѣнія отрицательнымъ путемъ приведетъ къ той же идеѣ, какая имъ признается. Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ чуждъ всякихъ преувеличеній той идеи, въ которую вѣруетъ, всякихъ прикрасъ того дѣла, которому служитъ. Онъ признаетъ такія преувеличенія и прикрасы болѣе вредными, чѣмъ полезными для этой идеи и этого дѣла, и часто предостерегаетъ отъ нихъ своихъ союзниковъ и послѣдователей. Отсюда у него, при глубокомъ убѣж-

денін въ православіи, такія свободныя и смѣлыя сужденія о несущественныхъ сторонахъ и историческихъ искаженіяхъ православія,— при глубокой любви къ народу, такое рѣзкое и откровенное сознаніе и обличеніе темныхъ сторонъ народной жизни, ошибокъ и преступленій народной исторіи [1]).

У Ю. Ѳ. Самарина отношеніе къ дѣлу нѣсколько иное. Сознательное убѣжденіе въ той идеѣ, которая была для него высочайшею святынею внутренняго міра, сложилось въ немъ процессомъ довольно сложнымъ и не безъ тяжкой внутренней борьбы. Въ молодости — въ извѣстный періодъ развитія — мысль Ю. Ѳ—ча между прочимъ увлечена была вліяніемъ Гегелевской философіи, и это вліяніе сильно боролось въ немъ съ цѣльностью православнаго убѣжденія, пока, переработанное окончательно при содѣйствіи Хомякова, оно не было обращено у него на служеніе самому православію [2]). Поэтому, въ означенномъ періодѣ развитія, были

---

[1]) Достаточно въ этомъ отношеніи припомнить его стихотвореніе «Не говорите: то былое»....и замѣчанія на статью Кирѣевскаго о различныхъ началахъ просвѣщенія западнаго и русскаго.

[2]) И Ю. Ѳ. Самаринъ и К. С. Аксаковъ въ молодости сильно увлечены были Гегелемъ. Освободило ихъ отъ этого увлеченія и утвердило въ православіи частію самостоятельное изученіе и послѣдовательное развитіе мысли, главнымъ же образомъ вліяніе Хомякова. Мы разумѣемъ, конечно, освобожденіе и утвержденіе *въ сознаніи, въ мысли;* въ жизни, въ непосредственномъ религіозно-нравственномъ чувствѣ Аксаковъ и Самаринъ были православны, благодаря вліянію окружающей семейной среды и особенной природной чуткости къ основнымъ стихіямъ жизни народной. Эти жизненныя стихіи имѣли, конечно, большое вліяніе и на колебавшуюся мысль Самарина и Аксакова, но окончательное и *сознательное утвержденіе мысли въ идеѣ православія* совершилось у нихъ главнымъ образомъ именно подъ вліяніемъ Хомякова, разъяснившаго имъ внутренній смыслъ этой идеи, ея силу и красоту. Что касается до самого Хомякова, когда и подъ какими вліяніями сложилось въ немъ *сознательное утвержденіе въ идеѣ православія* (въ жизни, по отзывамъ близкихъ людей, онъ всегда былъ православенъ, и людямъ близкимъ приходилось иногда, помимо его желанія, подмѣчать у него такія проявленія религіозности, какія рѣдко встрѣчаются), мы этого разъяснить не можемъ; намъ не пришлось най-

у него тяжелыя колебанія, сомнѣнія и раздвоенія. Объ этихъ колебаніяхъ читатели найдутъ подробныя свѣдѣнія въ слѣдующей за нашимъ предисловіемъ статьѣ Д. Ѳ. Самарина. Такія колебанія были временныя; они относятся къ періоду времени между написаніемъ диссертаціи и защищеніемъ ея. Но при особенномъ складѣ натуры Ю. Ѳ—ча, при умѣ по преимуществу аналитическомъ и потому наклонномъ къ крайностямъ скептицизма, при строгой добросовѣстности натуры, всегда хотѣвшей быть искреннею, при постоянной склонности къ самоиспытанію и самообличенію, доходившей иногда до болѣзненнаго самоистязанія, внутренній миръ могъ нарушаться въ немъ не вполнѣ разрѣшеннымъ и выясненнымъ для него самого вопросомъ. Но когда онъ находилъ вполнѣ удовлетворявшее его разрѣшеніе возникшаго вопроса, когда возвращалась ясность и твердость мысли, и сама жизнь вызывала на живое дѣло — на исповѣданіе убѣжденій и борьбу за нихъ, Юрій Ѳедоровичъ отдавался служенію своей идеѣ со всѣмъ жаромъ, и въ этомъ отношеніи, какъ и другіе подобнаго настроенія люди, способенъ былъ иногда доходить до крайностей и преувеличеній. Онъ готовъ былъ съ без-

---

ти опредѣленныхъ указаній по этому предмету ни въ его сочиненіяхъ, ни въ преданіяхъ и воспоминаніяхъ сохранившихся о немъ. Что касается до отношенія Хомякова къ гегелизму, оно было таково: Хомяковъ во время самаго крайняго увлеченія гегелизмомъ, бывшаго у насъ въ концѣ тридцатыхъ и началѣ сороковыхъ годовъ, зналъ философію Гегеля и цѣнилъ лучшія стороны въ ней едва-ли менѣе кого другаго. Но онъ уже и тогда понималъ тѣ слабыя стороны Гегелевской системы, на которыя въ самой Германіи, кажется, было обращено вниманіе уже послѣ (напр., что у Гегеля въ логическомъ процессѣ совершенно исчезаетъ самая жизнь, за актомъ сознанія теряется актъ воли и т. д.). Потому у Хомякова никогда не было и такого пристрастія къ внѣшнимъ формуламъ гегелизма, какое было тогда почти у всѣхъ увлекавшихся философіею— у Станкевича, Бѣлинскаго, Герцена, Рѣдкина и др.—и какое было между прочимъ у К. С. Аксакова и Ю. Ѳ. Самарина.

пощадною строгостью осуждать все, что̀ представлялось ему несогласнымъ не только съ самою идеею, которую онъ исповѣдывалъ, но и съ тою формулою, въ которой онъ ее принималъ. Такъ, являясь ревнителемъ православія, онъ иногда какъ будто представлялъ себѣ православіе исключительно въ той формулѣ, въ какой оно окончательно выяснилось и утвердилось въ его личномъ воззрѣніи: и поэтому онъ склоненъ былъ обличать неправославіе тамъ, гдѣ по существу дѣла слишкомъ строго было бы находить его. Эти преувеличенія, на нашъ взглядъ, выразились въ одномъ изъ позднѣйшихъ произведеній Ю. Ѳ—ча, въ «Предисловіи къ пражскому изданію богословскихъ сочиненій Хомякова»; въ нѣкоторой степени эти преувеличенія сказываются и въ изслѣдованіи о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ.

Да не покажется страннымъ кому либо изъ читателей, что мы, при самомъ изданіи глубоко-уважаемаго нами писателя, говоримъ не только о достоинствахъ его, но и о нѣкоторыхъ увлеченіяхъ и односторонностяхъ, и что, сравнивая его съ другимъ писателемъ того же направленія, мы отдаемъ преимущество тому другому. Это требуется самымъ существомъ дѣла. Если мы, не довольствуясь частною оцѣнкою издаваемаго труда, поставили себѣ задачею выяснить значеніе его въ той научной области и въ томъ литературномъ направленіи, къ которымъ онъ принадлежитъ: то здѣсь необходимо нужно намъ было прійти къ сопоставленію этого труда съ богословскими сочиненіями Хомякова; а, коснувшись этого предмета, мы должны были въ извѣстной степени коснуться и личности того и другаго писателя: ибо у того и другаго ученые и литературные труды имѣли тѣсную связь со всею личностью—со всею жизнью. Притомъ такіе писатели, какъ Хомяковъ и Самаринъ, были писатели настолько сильные, что и самою строгою оцѣнкою сдѣ-

лаппаго ими нельзя поколебать ихъ значенія, и настолько правдивые, что они и сами бы никогда не пожелали иной оцѣнки своихъ трудовъ, кромѣ безпристрастной. Что касается собственно до отношеній Ю. Ѳ. Самарина къ Хомякову, то первый всегда самъ отзывался о послѣднемъ, какъ о своемъ учителѣ и руководителѣ въ религіозномъ убѣжденіи, и относился къ нему, какъ преданнѣйшій и восторженный ученикъ....

Теперь, чтобы быть вполнѣ безпристрастными, намъ именно слѣдовало бы сказать о тѣхъ сомнительныхъ положеніяхъ и преувеличеніяхъ, какія, по нашему мнѣнію, встрѣчаются у Юрія Ѳедоровича въ изслѣдованіи о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ. Но это дѣло вообще не легкое. При разсмотрѣніи сочиненія Ю. Ѳ—ча, почти невозможно дѣлать замѣчанія на отдѣльныя мысли, не входя въ серьезный разборъ цѣлаго воззрѣнія, проведеннаго въ сочиненіи. А серьезный разборъ этого воззрѣнія можетъ быть сдѣланъ только такъ, чтобы прежде всего выяснены были безъ всякихъ недоразумѣній его наиболѣе твердыя положительныя стороны, а затѣмъ уже, пожалуй, были бы показаны и односторонности и преувеличенія. Но мы не считаемъ себя въ правѣ пространными разсужденіями объ этомъ предметѣ задерживать изданіе въ свѣтъ замѣчательнаго изслѣдованія, которое и безъ того слишкомъ долго оставалось не напечатаннымъ, и давать въ этомъ изданіи слишкомъ много мѣста своимъ сужденіямъ о предметѣ изслѣдованія. Поэтому, отлагая подробное раскрытіе своихъ мыслей по этому предмету до другаго мѣста и времени (когда съ сочиненіемъ Юрія Ѳедоровича болѣе ознакомятся и другіе), въ настоящемъ случаѣ мы лишь въ самыхъ общихъ чертахъ укажемъ на тѣ стороны въ диссертаціи Ю. Ѳ—ча, которыя, по нашему мнѣнію, требуютъ нѣкоторой оговорки.

Въ изслѣдованіи Ю. Ѳ—ча ученіе и дѣятельность Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича разсматриваются съ той стороны, съ какой по преимуществу отражается въ нихъ вліяніе католическихъ и протестантскихъ началъ на православно-русской почвѣ. Эта сторона предмета—очень важная, любопытная, и разсмотрѣна она превосходно; но она не обнимаетъ всего предмета. По этому, изслѣдованію Ю. Ѳ—ча прежде всего недостаетъ полноты; при всемъ богатствѣ содержанія, оно не раскрываетъ вполнѣ смысла богословскихъ воззрѣній и административной дѣятельности Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича. А затѣмъ, когда вообще извѣстный предметъ разсматривается съ одной стороны, съ одной точки зрѣнія, и при этомъ дѣлаются общіе выводы о цѣломъ предметѣ, освѣщеніе предмета уже потому самому выходитъ не совсѣмъ правильнымъ, и въ изслѣдованіи является односторонность; иныя черты выдвигаются слишкомъ рѣзко, другія сглаживаются и исчезаютъ; иныя искусственно подводятся подъ избранную точку зрѣнія, между тѣмъ какъ онѣ полнѣе и правильнѣе могли бы быть освѣщены съ другихъ точекъ зрѣнія. И нерѣдко въ подобныхъ случаяхъ бываетъ такъ, что чѣмъ сильнѣе логическая мысль изслѣдователя, чѣмъ больше у него литературнаго таланта и чѣмъ глубже онъ входитъ въ изслѣдуемый предметъ, тѣмъ болѣе обнаруживаются у него такія односторонности и преувеличенія. Вотъ это то именно и есть, по нашему мнѣнію, въ изслѣдованіи Ю. Ѳ. Самарина. Тѣ стороны ученія и дѣятельности Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, въ которыхъ можно находить отраженія католическихъ и протестантскихъ вліяній, какъ мы уже сказали, изслѣдуются у него превосходно. Но за ними закрываются другія стороны, въ которыхъ Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ были независимы отъ католи-

ческихъ и протестантскихъ вліяній: и затѣмъ самое значеніе этихъ западныхъ вліяній не только у Яворскаго и Прокоповича, но и вообще въ православномъ богословіи и русской жизни, представляется въ преувеличенномъ видѣ. Не говоря уже о дѣятельности Яворскаго и Прокоповича, самое богословское ученіе ихъ нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ латинствующимъ и протестантствующимъ, и мало назвать антипротестантскимъ и антилатинскимъ; въ основахъ своихъ то и другое ученіе держится на православной почвѣ (хотя ни то ни другое не выражаетъ вполнѣ сущности православія въ соотвѣтствующей ей самостоятельной формѣ, хотя православіе дѣйствительно у одного имѣетъ по преимуществу антипротестантское, а у другаго антилатинское направленіе, и хотя не только во внѣшнихъ пріемахъ, но и въ частныхъ воззрѣніяхъ у Яворскаго и Прокоповича дѣйствительно сказывается вліяніе католическихъ и протестантскихъ богословскихъ системъ). Поэтому и самое значеніе Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича въ развитіи православнаго богословія и русской церковной жизни нельзя ограничить тою стороною, какую указываетъ Юрій Ѳедоровичъ. Онъ приписываетъ имъ только отрицательную заслугу: при сближеніи Россіи съ западной Европой, ученіе и дѣятельность Стефана Яворскаго оберегли русскую церковь отъ вторженія въ нее началъ протестантскихъ, ученіе и дѣятельность Ѳеофана Прокоповича—отъ вторженія началъ католическихъ. Кромѣ этого, ученіе и дѣятельность Яворскаго и Прокоповича несомнѣнно имѣли и положительное значеніе въ развитіи русскаго богословія и русской церковной жизни, которое предстоитъ раскрыть въ полнотѣ другимъ изслѣдователямъ. Самое отношеніе православной русской церкви къ богословскимъ системамъ Яворскаго и Прокоповича представляется у Юрія Ѳедоровича не совсѣмъ въ точномъ смыслѣ. Ни та, ни другая

система, говоритъ онъ, не выражаютъ вполнѣ идеи православія; по этому православная церковь пользуется лишь отрицательными заслугами той и другой системы, но съ положительной стороны ни ту ни другую систему не принимаетъ, а развѣ только терпитъ (см стр. 163). Нѣтъ, и этого мало. Въ православной церкви, независимо отъ разности направленій, высказывающихся въ той и другой системѣ, независимо отъ личной непріязни, существовавшей между Яворскимъ и Прокоповичемъ и между послѣдователями того и другаго, и система Яворскаго и система Прокоповича съ благодарностью и уваженіемъ принимаются и пополняютъ одна другую и примиряются въ общемъ, широкомъ, полномъ и цѣльномъ, православномъ воззрѣніи: потому что, хотя ни та, ни другая система въ отдѣльности, ни обѣ онѣ вмѣстѣ не выражаютъ вполнѣ идеи православія, но каждая изъ нихъ, хотя и въ несовершенной формѣ, раскрываетъ частныя стороны этой идеи; а раскрытіе православной идеи въ богословской наукѣ совершается именно совокупною разработкою частныхъ сторонъ православія, и въ формахъ постепенно-восходящихъ отъ несовершенства къ большему совершенству. Наконецъ, всего болѣе парадоксальною въ изслѣдованіи Юрія Ѳедоровича представляется намъ неоднократно повторяемая имъ мысль о значеніи въ Церкви богословской системы вообще. На основаніи разныхъ соображеній, которыя излагать и разбирать было бы слишкомъ долго, Юрій Ѳедоровичъ и въ своей диссертаціи и въ рѣчи, печатаемой за нею, приходитъ къ такому выводу, что православная церковь совсѣмъ не должна имѣть никакой богословской системы, что самая попытка представлять положенія вѣры въ системѣ, обосновывать ихъ на доказательствахъ разума и оправдывать предъ разумомъ —есть своего рода раціонализмъ, противный духу православія. Признавъ

такое положеніе въ крайнемъ смыслѣ, нужно было бы совершенно отвергнуть богословскую науку, отвергнуть всякое участіе разума въ воспріятіи и раскрытіи религіозной идеи; но это поставило бы православіе съ умственной стороны въ беззащитное положеніе предъ невѣріемъ и неправославіемъ. Одной полемики съ неправославіемъ и невѣріемъ, которую допускаетъ Ю. Ѳ., мало для Церкви; ей нужно положительное раскрытіе и выясненіе ея внутреннихъ началъ (во сколько оно возможно для науки); безъ него и самая полемика не можетъ имѣть надлежащей твердости и опредѣленности, какъ это признавалъ впослѣдствіи и самъ Ю. Ѳ. *). Богословская наука, конечно, не замѣняетъ собою вѣры и не обнимаетъ всего содержанія религіозной жизни; но она имѣетъ значеніе для вѣры, и есть одно изъ законныхъ и необходимыхъ выраженій религіозной жизни. Разумъ не долженъ быть полнымъ и единственнымъ судіею вѣры; но онъ можетъ быть помощникомъ ей въ раскрытіи, примѣненіи и защищеніи ея идей и требованій. Это положеніе, что Церковь не должна имѣть системы, можно принять лишь въ томъ смыслѣ, что Церковь не должна связывать себя ни съ какою опредѣленною системою, ни съ какимъ частнымъ богословскимъ методомъ. Всякая система, появляющаяся въ церкви, есть дѣло частнаго лица, извѣстной богословской школы, плодъ извѣстныхъ научныхъ традицій и направленій; и въ этомъ смыслѣ ни одна система конечно не выражаетъ собою всей идеи,

*) Въ Предисловіи къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова Ю. Ѳ. признаетъ необходимость положительнаго раскрытія началъ православія для самой полемики съ неправославіемъ; но тамъ онъ впадаетъ въ другую крайность: выработанный Хомяковымъ методъ раскрытія православія онъ признаетъ не только за лучшій—за высшій сравнительно со всякимъ другимъ, но за единственный, *за единственно-возможный*, который должна принять вся православно-богословская школа (стр. XXXXIV).

всего вѣрованія Церкви; но если въ извѣстной системѣ, или даже въ какомъ нибудь частномъ богословскомъ трудѣ (трактатѣ), раскрывается хотя одна какая нибудь сторона этой идеи соотвѣтственно ея духу—духу православія, и нѣтъ ничего противорѣчащаго этому духу, Церковь благословляетъ такой трудъ доброй мысли и усердія къ взаимному назиданію, и онъ приноситъ свою положительную пользу тѣмъ изъ членовъ церкви, которые не могутъ довольствоваться въ религіозной жизни однимъ непосредственнымъ вѣрованіемъ, но желаютъ по возможности перевести это вѣрованіе въ сознательное убѣжденіе. Въ этомъ отношеніи самое религіозно-философское ученіе славянофильства, раскрывающееся въ сочиненіяхъ Хомякова и Ю. Ѳ. Самарина, представляетъ собою весьма замѣчательную попытку къ построенію православно-богословской системы на новыхъ началахъ, по новому методу. Попытку эту мы признаемъ весьма замѣчательною и ожидаемъ отъ нея очень многаго въ будущемъ, хотя въ настоящее время она представляется пока въ общихъ очертаніяхъ, для многихъ еще остающихся совершенно неясными. Но когда эта попытка и осуществится полнѣе, и на этихъ началахъ разовьется въ православной Церкви по новому методу новая самостоятельная богословская система — и тогда этотъ новый методъ не сдѣлается въ церкви единственнымъ, исключительнымъ и не замѣнитъ собою всякихъ другихъ методовъ, потому что Церковь, какъ мы сказали и какъ признаетъ это вполнѣ Ю. Ѳ., не можетъ связывать себя ни съ какимъ опредѣленнымъ методомъ, ни съ какою частною системою. Она выше, полнѣе и жизненнѣе всякихъ методовъ и системъ, и всякіе методы и системы могутъ быть обращаемы на служеніе ей, на постепенное и болѣе полное и совершенное раскрытіе ея духа, ея идей и требованій.

Этими замѣчаніями мы, конечно, не думаемъ колебать значеніе уважаемаго нами писателя и подрывать достоинство издаваемаго теперь его произведенія. Повторимъ еще разъ: значеніе такого писателя, какъ Ю. Ѳ. Самаринъ, не поколеблется ни отъ какихъ критическихъ замѣчаній; и достоинство его произведенія состоитъ не только въ томъ, что оно даетъ много, но и въ томъ, что оно на многое наводитъ. Своими замѣчаніями мы въ существѣ дѣла не противорѣчимъ тому воззрѣнію, какого держался Ю. Ѳ., а желаемъ только выразить его въ болѣе ясной и доступной для другихъ формулѣ, чтобы устранить всякія недоразумѣнія и перетолкованія...

Протоіерей **А. Иванцовъ-Платоновъ.**

Данныя для біографіи Ю. Ѳ. Самарина
за 1840—1845 гг.

Въ Маѣ мѣсяцѣ 1838 года Ю. Ѳ. Самаринъ (ему тогда только что минуло 19 лѣтъ) кончилъ четырехлѣтній курсъ въ Московскомъ университетѣ и вышелъ кандидатомъ по первому отдѣленію философскаго факультета Тогда же онъ возъимѣлъ мысль держать экзаменъ на степень магистра, но только черезъ годъ серьезно принялся за приготовительныя занятія къ экзамену. По выходѣ изъ университета онъ увлекся нѣмецкою литературою, особенно сочиненіями Гёте, и написалъ статью о Вертерѣ. Сообщая объ этомъ своему бывшему наставнику С. П. Пако, Ю. Ѳ—чъ писалъ: „Статья моя произвела впечатлѣніе на всѣхъ, кто ее читалъ, однако впечатлѣніе не одинакое. Впрочемъ ее вполнѣ одобрилъ тотъ, мнѣніемъ котораго я наиболѣе дорожу. При свиданіи я поговорю съ вами объ этомъ человѣкѣ, въ которомъ я нашелъ поэта и друга; онъ мнѣ очень совѣтуетъ напечатать мою статью въ журналѣ *), издаваемомъ круж-

*) Подъ этимъ журналомъ разумѣется „Московскій Наблюдатель“, который въ 1838 году былъ совершенно преобразованъ. До того времени онъ издавался Андросовымъ съ участіемъ С. П. Шевырева, который завѣдывалъ литературною частью, а весною 1838 года журналъ этотъ переданъ былъ Андросовымъ Степанову, редакторомъ же его, хотя и необъявленнымъ, сталъ Бѣлинскій. Кружокъ молодыхъ людей, принявшихъ дѣятельное участіе въ обновленномъ журналѣ, состоялъ изъ Б—на, Боткина, Клюшникова, М. Н. Каткова, К. С. Аксакова, Кудрявцева (еще студента), Кольцова и др. Станкевичъ, который былъ душею этого кружка, въ то время находился за границею. Задачею журнала было обсужденіе явленій Русской литературы съ точки зрѣнія философіи Гегеля. Подъ редакціею Бѣлинскаго „Московскій Наблюдатель“ выходилъ съ Марта мѣсяца 1838 г. до половины 1839 года;

комъ молодыхъ людей, которымъ я вполнѣ сочувствую какъ по философскимъ, такъ и по литературнымъ вопросамъ“ *). Этотъ человѣкъ, въ которомъ Самаринъ сразу опозналъ будущаго друга своего и съ которымъ завязались у него близкія сношенія въ зиму съ 1838 на 1839 годъ, былъ Константинъ Сергѣевичъ Аксаковъ. Онъ былъ двумя годами старше Самарина, кончилъ курсъ въ университетѣ ранѣе его, въ 1835 г., еще при дѣйствіи прежняго университетскаго устава, когда курсъ былъ только трехлѣтній, но также какъ Самаринъ намѣревался держать экзаменъ на степень магистра. Въ теченіи 1839 года они сошлись еще ближе, почти всю зиму съ 1839 на 1840 годъ готовились вмѣстѣ къ экзамену и оба выдержали его въ Февралѣ 1840 года. Затѣмъ они принялись за диссертаціи: Аксаковъ писалъ изслѣдованіе о Ломоносовѣ, а Самаринъ о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ. Тема диссертаціи Самарина была, повидимому, выбрана не имъ самимъ, а „задана“ ему университетомъ; такъ по крайней мѣрѣ онъ самъ свидѣтельствуетъ объ этомъ въ письмѣ, которое мы приводимъ далѣе. Случайно занятія его были направлены съ молодости къ изученію богословія, а между тѣмъ какое значеніе въ его жизни имѣлъ этотъ случай!

Самаринъ кончилъ свою диссертацію весною 1843, а Аксаковъ въ началѣ 1844 года. Во все это время они находились въ постоянныхъ и самыхъ близкихъ сношеніяхъ, прочитывали другъ другу законченныя части своихъ диссертацій, сообща обсуждали ихъ и провѣряли выводы къ которымъ приходили. Такимъ образомъ установилисъ между ними, несмотря на существенное различіе въ ихъ

въ это время Бѣлинскій и большая часть друзей его оставили „Московскій Наблюдатель“ и стали сотрудниками „Отечественныхъ Записокъ“, которыя издавались Краевскимъ. Въ Октябрѣ 1839 г. Бѣлинскій переѣхалъ въ Петербургъ и принялъ въ свое завѣдываніе критическій и библіографическій отдѣлъ „Отечественныхъ Записокъ“. Изъ кружка „Московскаго Наблюдателя“ Ю. Ѳ—чъ былъ знакомъ, насколько намъ извѣстно, только съ П. П. Ключниковымъ, М. Н. Катковымъ и К. С. Аксаковымъ. Статья о Вертерѣ не была напечатана.

*) Эта выдержка изъ письма переведена съ французскаго.

характерахъ, самыя дружественныя отношенія, даже единство взглядовъ и убѣжденій. Впрочемъ, при началѣ своего знакомства, они различались и направленіемъ своимъ, если только можно опредѣлить этимъ словомъ ту окраску, которую получаютъ убѣжденія молодыхъ людей по выходѣ ихъ изъ университета. Несомнѣнно, что Аксаковъ, отдѣлившійся уже въ 1839 году отъ прежнихъ своихъ пріятелей Гегеліанцевъ, Б—на, Бѣлинскаго и другихъ сотрудниковъ „Московскаго Наблюдателя", имѣлъ вліяніе на Самарина, сначала сильное, потомъ ослабѣвшее, но все таки продолжавшееся первые два-три года ихъ знакомства; онъ содѣйствовалъ Самарину отрѣшиться отъ французско-нѣмецкаго направленія и увлекъ его своею горячею проповѣдью о народныхъ Русскихъ началахъ. Осенью 1840 года они вдвоемъ взялись истолковать эти начала пріѣхавшему въ то время въ Москву члену Камеры Депутатовъ Могену (Mauguin). Въ письмѣ, написанномъ по французски, Юрій Ѳедоровичъ изложилъ ему „свое мнѣніе о трехъ періодахъ (исключительной національности, подражанія и разумной народности) и о двухъ началахъ нашей народности, православіи и самодержавіи". Съ своей стороны, Аксаковъ долженъ былъ тоже написать Могену письмо и дополнить въ немъ то, чего не коснулся Самаринъ. „Хотѣлось бы мнѣ—писалъ Юрій Ѳедоровичъ Могену — изложить вамъ вкратцѣ въ этомъ письмѣ, на которое вы сами меня вызвали, результаты нашихъ воззрѣній, съ которыми я и другъ мой Аксаковъ не довольно полно ознакомили васъ въ разговорахъ". Очевидно, что эти воззрѣнія выработаны были ими путемъ самостоятельнаго развитія, но не лишено значенія, что уже въ этомъ письмѣ Самаринъ указывалъ на стихи Хомякова „Гордись, тебѣ льстецы сказали", какъ на превосходное поэтическое выраженіе чаяній и будущихъ судебъ Россіи. Отношенія Самарина къ Аксакову становились все короче: „Мнѣ кажется,—писалъ онъ своему другу въ концѣ 1840 года—что присутствіе Mauguin еще болѣе насъ сблизило и зажгло между нами еще болѣе сочувствія".

Въ тоже время, т. е. въ началѣ 1840 года, они начали являться на литературныхъ вечерахъ Свербеевыхъ и Пав-

ловыхъ, на которые собирались лица самыхъ различныхъ направленій: Хомяковъ. Кирѣевскіе, Чаадаевъ, Крюковъ, Грановскій, Н. Ф. Павловъ, Шевыревъ, Рѣдкинъ, М. А. Дмитріевъ и другіе. Слѣдующая записка Самарина къ Аксакову дастъ понятіе о характерѣ бесѣдъ, происходившихъ на этихъ вечерахъ. „Вчера—писалъ Самаринъ—было много споровъ. Главныя схватки: 1) Шевырева съ Крюковымъ о томъ, можно ли молиться Богу Гегеля? Шевыревъ подрѣзанъ съ ногъ славно. 2) Шевырева съ Рѣдкинымъ о первобытномъ состояніи перваго человѣка. Рѣдкинъ спорилъ прекрасно. Шевыревъ прикрылъ постыдное отступленіе брпками и общими мѣстами, но долженъ былъ погибнуть совершенно, еслибъ не вмѣшался Дмитріевъ и не отвлекъ Рѣдкина. 3) Споръ Рѣдкина съ Дмитріевымъ о томъ же. Дмитріевъ мистикъ несносный, вздумалъ въ спорѣ философскомъ приводить тексты, и споръ дошелъ было до колкостей. 4) Наконецъ, мой споръ съ Орловымъ, вздумавшимъ излагать мнѣ какую-то свою систему. И удалось мнѣ смиренному Давиду повалить грознаго Голіафа! Нынче или завтра вечеромъ буду у васъ, мнѣ нужно васъ видѣть до воскресной сходки". Эти строки, написанныя, вѣроятно, послѣ одного изъ первыхъ вечеровъ, на которомъ Самаринъ принялъ участіе, указываютъ, какъ живо интересовались оба друга спорами, происходившими на этихъ вечерахъ. Понятно поэтому, что они стали все чаще являться на эти собранія или „сходки". Хотя они были гораздо моложе всѣхъ остальныхъ участниковъ этихъ бесѣдъ, однако они держали себя самостоятельно и поддерживали другъ друга въ спорахъ своихъ съ представителями разныхъ мнѣній, господствовавшихъ тогда въ Московскомъ обществѣ. Но, по мѣрѣ того какъ яснѣе опредѣлялись коренные вопросы, составлявшіе причину разногласія между двумя главными направленіями, на которыя распадались участники этихъ бесѣдъ, Аксакову и Самарину пришлось тоже примкнуть къ одному изъ этихъ направленій. По убѣжденіямъ своимъ они очевидно должны были присоединиться къ направленію, главными представителями котораго были Хомяковъ и Кирѣевскій. Однако и послѣ того они долго не подчинялись ихъ

вліянію, во многомъ были съ ними не согласны, спорили съ ними и вообще держали себя особнякомъ на этихъ литературныхъ вечерахъ.

Но, несмотря на такое сдержанное отношеніе Аксакова и Самарина къ Хомякову и Кирѣевскому, вліяніе Хомякова не могло и въ это уже время не отразиться на нихъ, хотя, можетъ быть, и незамѣтно для нихъ самихъ. Хомяковъ былъ 16-ю годами старше Самарина и имѣлъ несомнѣнно первенствующее значеніе, какъ по зрѣлости ума, такъ и по твердости и цѣльности вполнѣ окрѣпшихъ убѣжденій Онъ былъ и въ то время такою силою, съ которою должны были считаться оба молодые друга, вырабатывая самостоятельно свои убѣжденія; едва ли не эта сила сдерживала Самарина такъ долго отъ увлеченія философіею Гегеля, которая тогда носилась въ воздухѣ и властвовала надъ умами; одинъ Хомяковъ въ то время не поддался ея вліянію. Впрочемъ Аксаковъ увлекся ею, повидимому, болѣе чѣмъ Самаринъ; онъ можетъ быть уже и въ то время былъ „полугегеліанецъ и полу-православный", какъ его опредѣлилъ Г—нъ въ началѣ 1843 года. Самаринъ же еще не принимался серьезно за изученіе философіи Гегеля; онъ слегка познакомился съ нею приготовляясь къ магистерскому экзамену, затѣмъ началъ было вмѣстѣ съ Аксаковымъ, подъ руководствомъ весьма образованнаго преподавателя нѣмецкаго языка, Клепфера, читать логику Гегеля, но скоро оставилъ это дѣло.„ Все это я говорю потому—писалъ Самаринъ Аксакову въ началѣ 1841 года—чтобы увѣдомить васъ о моемъ намѣреніи отложить занятія логикою до другаго лучшаго времени, т. е. до окончанія диссертаціи. Теперь мнѣ нужно все свое время и всѣ силы отдать ей; итакъ, не ждите меня ни нынче, ни завтра къ Клепферу и представьте ему мою просьбу объ увольненіи за неспособностью къ слушанію Гегеля. Убоялся бездны премудрости".

При такихъ то условіяхъ писалъ Самаринъ въ 1840 и 1841 г. первую часть своей диссертаціи. Неудивительно, что она подвигалась очень медленно несмотря на усиленную работу. Ю. Ѳ — чу пришлось сразу погрузиться въ малоизвѣстную ему до тѣхъ поръ область богословія. Док-

трину двухъ западныхъ вѣроисповѣданій онъ изучилъ по канонамъ Тридентинскаго собора, по Аугсбурскому исповѣданію, по сочиненіямъ Мёлера, Хемниція и другихъ писателей католическихъ и протестантскихъ; наконецъ труды Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича въ значительной степени выяснили ему отношеніе православія къ католицизму и протестантизму. Сообщая Аксакову объ удачномъ пріобрѣтеніи нѣкоторыхъ рукописей и печатныхъ сочиненій этихъ двухъ богослововъ, Ю. Ѳ—чъ писалъ ему лѣтомъ 1840 г.: „Мои занятія идутъ довольно успѣшно. Я не могу сказать вамъ, какъ я былъ вознагражденъ за эти, повидимому, сухіе и безплодные труды. Вопросъ о католицизмѣ и протестантизмѣ, о религіи вообще начинаетъ мнѣ уясняться. Наконецъ воскресаетъ во мнѣ давно погибшая, живая, нетерпѣливая дѣятельность мысли. Она кипитъ во мнѣ и не даетъ мѣста другимъ интересамъ въ моемъ существованіи. Есть такіе вопросы, которые меня никогда не покидаютъ. Они принимаютъ въ глазахъ моихъ различныя формы, сначала неясныя и произвольныя, потомъ яснѣютъ, приближаются ко мнѣ ближе и ближе, наконецъ.... да можно ли передать словами отрадное сознаніе этой живой, органической работы ума, которая совершается въ насъ отъ времени до времени и стократно вознаграждаетъ насъ за цѣлые періоды скуки и безплодныхъ занятій“. Лѣтомъ 1841 года первая часть диссертаціи была окончена, какъ это видно изъ письма Ю. Ѳ—ча къ отцу своему: „Мнѣ кажется—писалъ онъ въ Іюнѣ или Іюлѣ мѣсяцѣ—что никогда я съ такою пользою не употреблялъ времени, какъ нынѣшнимъ лѣтомъ и никогда не велъ я такого правильнаго образа жизни. Диссертація моя подвигается. Первая часть совершенно окончена и почти вся написана. Остается переписать ее. Она много захватила изъ второй части, которая будетъ короче. Въ нее вошло: 1) опредѣленіе исторіи церкви вообще; 2) опредѣленіе нашей церкви въ ея отношеніяхъ къ церквамъ католической и протестантской: 3) сжатый очеркъ внутренней исторіи нашей церкви; 4) исторія нашихъ состязаній съ католиками и протестантами; 5) сравнительное изложеніе богословскихъ ученій обоихъ

богослововъ, которыхъ я изучаю". [1]) До конца 1841 г. Самаринъ работалъ надъ своею диссертаціею вполнѣ самостоятельно, и едвали кого либо, кромѣ Аксакова, онъ посвящалъ въ результаты своихъ трудовъ. Когда такимъ образомъ былъ усвоенъ „живою, органическою работою ума" весь собранный имъ матеріалъ, и въ немъ сложились уже весьма опредѣленныя богословскія воззрѣнія, естественно явилась потребность высказать ихъ и провѣрить въ живомъ обмѣнѣ мыслей съ Хомяковымъ и Кирѣевскимъ. Такъ какъ его воззрѣнія не во всемъ были согласны съ ихъ убѣжденіями, то между ними возникли въ зиму съ 1841 на 1842 г. серьезные богословскіе споры, оказавшіе вліяніе какъ на воззрѣнія Самарина [2]), такъ и на личныя отношенія его къ отдѣльнымъ членамъ этого постепенно разраставшагося кружка; къ нему примкнули въ это время молодые люди, Валуевъ, Поповъ и Елагины.

Съ однимъ изъ нихъ, именно съ Александромъ Николаевичемъ Поповымъ, Ю. Ѳ. былъ уже давно знакомъ, еще съ 1836 г когда они оба были въ университетѣ. Въ зиму съ 1841 на 1842 г., Поповъ уже написалъ свою магистерскую диссертацію [3]) и готовился защищать ее. Онъ жилъ тогда у Хомякова, находился подъ сильнымъ вліяніемъ его и потому невольно отражалъ его взгляды и воззрѣнія, въ особенности богословскіе. Съ нимъ прежде всѣхъ вступилъ Самаринъ въ живой обмѣнъ мыслей, превратившійся вскорѣ въ письменную полемику по вопросу *о развитіи церкви*. Она представляетъ очень важный матеріалъ для біографіи Ю. Ѳ — ча, уясняя, къ какимъ убѣжденіямъ привели его самостоятельныя занятія богословіемъ и насколько эти убѣжденія измѣнились подъ вліяніемъ Хомякова и его

---

1) Переведено съ французскаго.

2) Въ записной книжкѣ Ю. Ѳ—ча подъ 23 ч Октября 1841 года значится: „Мой споръ съ Кирѣевскимъ сильно меня поколебалъ. Ужели въ самомъ дѣлѣ я увлекся призракомъ? Многое нужно изучить основательнѣе". Подъ 24 Октября: „Помолясь Богу, принимаюсь за новый трудъ". (Подъ новымъ трудомъ разумѣется, вѣроятно, 2-я часть диссертаціи).

3) „О Русской правдѣ въ отношеніи къ уголовному праву. Москва. 1841 г." Диспутъ происходилъ 14 Марта 1842 года.

друзей. Первыя два письма Самарина къ Попову сохранились только въ черновыхъ наброскахъ; но можетъ быть еще удастся возстановить ихъ и напечатать вмѣстѣ съ отвѣтными письмами Попова въ приложеніи къ слѣдующему тому. Здѣсь же мы постараемся изложить содержаніе этой полемики въ главныхъ чертахъ.

Юрій Ѳедоровичъ развивалъ слѣдующую мысль. Въ церкви два элемента: божественный и человѣческій. Какъ же они относятся другъ къ другу? Вновь созданное, черезъ искупленіе Сыномъ Божіимъ, человѣчество можетъ входить въ общеніе съ божественнымъ въ *жизни* черезъ таинства, въ *мысли* черезъ познаніе, черезъ догматъ. „Церковь осуществляетъ въ жизни познаніе Бога, т.-е. догматъ, и жизнь возводитъ въ догматъ, но эта жизнь есть ея жизнь, этотъ догматъ есть ея мысль; тождество ихъ въ самосознаніи церкви. Вотъ мое понятіе объ идеальной церкви, которой осуществленіе въ церкви торжествующей. Въ церкви борющейся, еще не отрѣшенной отъ условій историческаго развитія, мы видимъ только стремленіе къ осуществленію этого идеала, т.-е. видимъ развивающееся сознаніе". Жизнь—первая сторона организма церковнаго—всегда была совершенно готовая, не развивающаяся (развитіе жизни намекало бы на несовершенство организма). Непосредственная жизнь церкви есть безпрерывное повтореніе однихъ и тѣхъ же явленій въ отношеніи къ каждому изъ ея членовъ, и въ этомъ повтореніи нѣтъ развитія: семь таинствъ въ ихъ послѣдовательной совокупности обнимаютъ и благословляютъ всю жизнь человѣка. Итакъ, въ жизни — первой и вмѣстѣ существенной сторонѣ церкви, обязательной для каждаго ея члена, нѣтъ развитія. Сознаніе—другая сторона организма церковнаго—всегда было какъ возможное, по времени проявилось позднѣе, чѣмъ жизнь, по значенію стоитъ выше ея. Церковь стремится сознать свою жизненную сторону, возвести жизнь въ стройную систему догматовъ; въ силу присущаго ей Духа, она рѣшаетъ и установляетъ на вселенскихъ соборахъ истинное пониманіе догматовъ и отвергаетъ ложныя толкованія; такимъ образомъ она постоянно приводитъ къ своему сознанію вѣч-

ную, неисчерпаемую истину, которою она обладаетъ; въ этомъ состоитъ развитіе церкви, какъ школы. Чтобы выяснить отношеніе этихъ двухъ сторонъ организма церковнаго, Ю. Ѳ. прибѣгалъ къ сравненію: „человѣкъ живетъ, безъ того онъ не человѣкъ, но кромѣ того онъ мыслитъ, и развивается его раціональное сознаніе“. Итакъ, въ церкви слѣдуетъ различать двѣ стороны; какъ проявленіе одного и того же онѣ должны быть совершенно согласны. Это согласіе принадлежитъ церкви православной, въ которой доктрина во всей чистотѣ отражаетъ въ себѣ жизнь. „Въ католицизмѣ жизнь и доктрина находятся въ противорѣчіи: жизненная сторона вселенской церкви удержана въ католицизмѣ *), но доктрина искажена; она сдѣлалась рефлексомъ христіанства въ латинскомъ представленіи“. Православное пониманіе таинства (т.-е. признаніе силы таинства независимо отъ нравственности и пониманія лица совершающаго его) возможно, по мнѣнію Ю. Ѳ—ча, только при допущеніи высказанной имъ мысли о развитіи, и церковь допускаетъ ее не перекрещивая католика, обращающагося въ православіе (слѣдовательно, признавая дѣйствительность католическаго таинства, а вмѣстѣ съ тѣмъ чистоту жизненной стороны католицизма), а только возводя его до истиннаго пониманія.

---

*) Повидимому, до 1842 г. Ю. Ѳ—чъ относился къ католицизму съ большимъ сочувствіемъ, чѣмъ къ протестантизму. Въ письмѣ въ Могену, хотя онъ и предоставлялъ православію, согласно съ довольно распространеннымъ у насъ взглядомъ, мѣсто *между* двумя западными вѣроисповѣданіями, однако о протестантизмѣ онъ говорилъ, что „онъ не религія, а только отрицаніе католицизма, лишенное жизненнаго начала и неспособное ничего произвести“ Относительно же католицизма онъ видѣлъ преимущество православія въ томъ, что оно признаетъ „непогрѣшимость и слѣдовательно абсолютный авторитетъ только за вселенскими соборами“ и что оно „не воплотило духовнаго единства церкви въ лицѣ Папы и не матеріализировало христіанства“. Вообще, надобно предположить, что въ нѣкоторой степени должны были отразиться на богословскихъ убѣжденіяхъ Ю. Ѳ—ча до 1842 г. близкія сношенія его съ другомъ дѣтства К. И. С. Гагаринымъ, перешедшимъ изъ православія въ католицизмъ кажется въ 1842 г. Ю. Ѳ. имѣлъ съ нимъ по этому поводу продолжительные споры и даже велъ письменную полемику. Но въ настоящее время еще нѣтъ достаточно данныхъ для болѣе точнаго опредѣленія этой стороны въ ходѣ развитія богословскихъ убѣжденій Ю. Ѳ. Самарина.

Такова сущность мнѣнія, изложеннаго Ю. Ѳ—чемъ въ двухъ письмахъ къ Попову. Добавимъ къ этому, для бо̀льшаго уясненія мысли Ю. Ѳ—ча о развитіи церкви, что онъ въ связи съ этою мыслію объяснялъ значеніе преданія и отношеніе его къ писанію. Въ статьѣ „Догматъ о преданіи“, сохранившейся между черновыми набросками, онъ говорилъ: „преданіе (мы разумѣемъ здѣсь все, что̀ исповѣдуетъ церковь и чего нѣтъ въ писаніи) есть плодъ развивающагося сознанія церкви о томъ, что̀ лежитъ въ откровенномъ ученіи, которое оно въ себѣ носитъ; слѣдовательно, преданіе не дополненіе къ писанію, не другое, чего въ писаніи вовсе нѣтъ и что поэтому не можетъ быть изъ него выведено. Для того, чтобы понять преданіе, должно признать органическое *развитіе* церкви“.

Поповъ въ своихъ возраженіяхъ отрицалъ въ церкви раціональное развитіе сознанія, отдѣльное отъ непосредственной жизни. Сознаніе догмата достигаетъ полноты и условливается высшимъ развитіемъ въ таинствѣ. „Въ церкви не можетъ быть ни согласія, ни несогласія между догматомъ и жизнью, ибо существуетъ тождество въ таинствѣ. Это тождество существуетъ въ церкви воинствующей, но въ преходящемъ видѣ таинства, которое разоблачится въ церкви торжествующей. Если существуетъ тождество, то нельзя допустить искаженія ни въ одной изъ стихій церкви.“ Искаженіе въ догмѣ указываетъ прямо на искаженіе въ общей жизни церкви. Если бы допустить, что въ католицизмѣ сохранилась чистота жизни церковной, то необходимо было бы признать вмѣстѣ съ тѣмъ правильность ея догмы, слѣдовательно признать двѣ церкви. Католицизмъ не существуетъ какъ церковь. На вопросъ, почему не перекрещиваютъ католиковъ при переходѣ ихъ въ православіе, Поповъ отвѣчалъ двумя положеніями: 1) всѣ таинства составляютъ одно цѣлое и совершеніе остальныхъ пополняетъ недостатокъ крещенія; 2) крещеніе совершается вполнѣ въ муропомазаніи, которое составляетъ положительную сторону самаго крещенія, крещеніе духовное, а оно совершается надъ обратившимся католикомъ; „но — добавлялъ Поповъ—въ послѣднее свиданіе, вы лучше моего отвѣчали на этотъ вопросъ, указавъ на покаяніе.“ Далѣе Поповъ

отрицалъ развитіе догмата: онъ утверждалъ, что церковь такого развитія не признаетъ; по ея ученію, догматъ окончательно установленъ въ символѣ вселенскомъ, и церковь принимаетъ догматъ не за нѣчто отдѣльное, а за часть общаго откровенія; а такъ какъ откровеніе полно, то оно и не подлежитъ развитію. Слѣдуетъ различать отъ догмата доктрину, ученіе церковное: по отношенію къ нему церковь полагаетъ правиломъ, что оно не должно противорѣчить св. писанію и символу вселенскому. Церковь признаетъ развитіе ученія; оно условливается частными лицами, членами церкви, а не церковью, которая обладаетъ вполнѣ откровеніемъ Но развитіе ученія не есть развитіе церкви, а способа пониманія частными лицами общаго церковнаго откровенія. Расходясь такимъ образомъ съ мнѣніемъ Ю. Ѳ—ча въ его основаніяхъ, А. Н. Поповъ признавалъ однако развитіе церкви, но понималъ подъ этимъ не развитіе сознанія церковью своей жизни и возведеніе этого сознанія въ догматы, а нѣчто другое. По мнѣнію Попова, слѣдуетъ различать два понятія о церкви: какъ моментѣ историческомъ и какъ оконченномъ цѣломъ въ предвѣдѣніи Божественномъ Въ церкви—какъ оконченномъ цѣломъ—развитіе представляется въ трехъ моментахъ: церкви ветхозавѣтной, новозавѣтной или воинствующей, и торжествующей. Каждый моментъ стремится къ другому, въ которомъ получаетъ свое оправданіе, и заключаетъ въ себѣ двѣ стороны: одну, которая составляетъ его существенное опредѣленіе какъ момента, другую, которая представляетъ переходъ въ новый моментъ (чудеса, пророчества и монашество — созерцаніе церкви, какъ оконченнаго цѣлаго, и жизнь въ ней). Въ церкви—какъ историческомъ моментѣ—именно въ церкви новозавѣтной, Поповъ признавалъ живое развитіе въ таинствѣ. Основная мысль этого развитія состоитъ въ безпрерывномъ подчиненіи церкви частныхъ лицъ, въ *твореніи* изъ нихъ новыхъ *созданій*: это составляетъ развитіе, ростъ самой церкви, такъ какъ каждое присоединеніе къ ней новаго члена развиваетъ ея организмъ.

Въ послѣднемъ, третьемъ письмѣ Ю. Ѳ. изложилъ свои замѣчанія на письмо Попова; по этому оно имѣетъ, какъ онъ

самъ говоритъ, характеръ болѣе отрицательный. Онъ вполнѣ согласился съ объясненіемъ чудесъ, пророчества и монашества, какъ созерцанія высшаго момента въ развитіи церкви, и призналъ силу возраженія, что принятіе католиковъ въ православіе безъ перекрещиванія не означаетъ признанія церковью чистоты жизни церковной въ католицизмѣ. Но онъ оспаривалъ мнѣніе Попова, что развитіе догмата уже закончено: „Изъ опредѣленія 3-го вселенскаго собора, писалъ онъ, не слѣдуетъ, чтобы развитіе церкви ею самою признано было за конченное; но только исключается изъ него элементъ личнаго произвола, и всѣ результаты онаго признаются за непреложно-истинные. Развитіе было и будетъ постоянно; нѣтъ причины ему кончиться". Онъ видѣлъ совпаденіе своего мнѣнія о развитіи церкви съ мыслью Попова о стремленіи церкви, какъ момента, слиться въ цѣлое церкви. „Вы говорите—писалъ онъ—что церковь существуетъ какъ моментъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ вполнѣ оконченное цѣлое въ предвѣдѣніи божественномъ, отсюда выводится необходимость развитія, какъ стремленія каждаго момента слиться въ цѣлое церкви. Итакъ, для церкви воинствующей, знающей себя какъ моментъ, существуетъ и послѣдующій моментъ, какъ предчувствіе обѣщаннаго существуетъ въ ея сознаніи. Такое же было отношеніе ветхозавѣтной церкви къ новозавѣтной. Еслибъ не было этого сознанія будущаго, лучшаго момента, не было бы и стремленія къ нему. Стремленіе предполагаетъ необходимо неудовлетвореніе настоящимъ, сознаніе его недостаточности и вѣру въ будущее, сознаніе его полноты, оконченности; эти два необходимыя условія лежатъ только въ сознаніи церкви. Жизнь, по вашимъ словамъ, принадлежитъ ей какъ моменту; слѣдовательно и стремленіе совершается въ сферѣ одного сознанія, слѣдовательно стремится само сознаніе, развивается. Ваша мысль выраженная такъ: каждый моментъ церкви стремится слиться въ одно цѣлое церкви—кажется мнѣ тождественною съ моею, сказанною въ одной изъ моихъ статей: сознаніе церкви развивается до той полноты, которой осуществленіе будетъ ея торжествомъ". Наконецъ, Самаринъ совершенно разошелся съ Поповымъ по

вопросу о возможности церковной системы: „Мнѣ она кажется невозможною—писалъ Самаринъ—но на сей разъ мнѣ хотѣлось бы только узнать, какимъ образомъ вы разрѣшите противорѣчіе, возникающее для меня изъ вашихъ словъ. Я думаю, что если церковь признаетъ въ своихъ членахъ „движеніе мысли“, она должна принять систему не какъ нѣчто постороннее, но освятивши ее возведеніемъ на степень догмата, какъ сдѣлала церковь католическая на Тридентинскомъ соборѣ. Въ твореніяхъ св. отцовъ, заключающихъ въ себѣ ученіе, принимаемое церковью, можно отличить двѣ стороны: размышленіе, часто переходящее въ мечтаніе о вопросахъ, которыхъ церковь не рѣшаетъ, и доказательства, раціональное оправданіе догматовъ. Первое стремленіе, въ строгомъ смыслѣ, выходитъ изъ предѣловъ церкви. Если церковь не рѣшаетъ вопроса, значитъ признаетъ его суетнымъ. Второе стремленіе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть самое важное и то, которымъ условливается система. Система, или наука богословская, есть ни что иное, какъ приведеніе въ одно логическое цѣлое всѣхъ догматовъ такъ, чтобы каждый изъ нихъ являлся не афоризмомъ, но раціонально-доказаннымъ, связаннымъ съ предъидущимъ и послѣдующимъ. Церковь, по вашему мнѣнію, признаетъ дѣйствительность требованія системы и опредѣляетъ ея свойство—согласіе съ писаніемъ и догматами. Какое же значеніе имѣетъ въ отношеніи къ системѣ слово *согласіе?* Систематизированіе не есть созданіе новыхъ догматовъ, но логическое оправданіе старыхъ; слѣдовательно, система, согласная съ догматами, будетъ та, въ которой догматы доказаны такъ строго, что изъ каждаго доказательства вытекаетъ не болѣе и не менѣе того, что содержится въ самомъ догматѣ. Спрашиваю: когда церковь допустила доказываніе вообще, когда опредѣлила характеръ самыхъ доказательствъ, исключивши всѣ неудовлетворительныя, слабыя, и признавши только тѣ, которыя въ своей совокупности представляютъ полное оправданіе догматовъ, т. е. систему, по какому праву она откажетъ этой системѣ въ догматическомъ значеніи? Потому ли, что она—система? Но признавши въ своей сферѣ потребность системы, стремленіе

къ ней, она признала и самую систему. Потому ли, что система недостаточна? Но недостаточныя она исключаетъ безусловно, какъ не системы, и слѣдовательно признаетъ возможность вполнѣ удовлетворительной, т. е. вполнѣ системы. Такой точно вопросъ встрѣтилъ католицизмъ въ свое послѣднее и торжественное совокупленіе на Тридентинскомъ соборѣ, и его разумная сила положила непреодолимую преграду преобразовательному стремленію нѣкоторыхъ частныхъ лицъ. Допуская въ свою сферу требованіе науки, церковь необходимо разрѣшается въ философію.“ На этомъ прекратилась полемика Самарина съ Поповымъ по случаю отъѣзда послѣдняго за границу.

Въ этихъ преніяхъ приняли участіе почти всѣ послѣдователи того направленія, главнымъ представителемъ котораго былъ Хомяковъ. Онъ и Кирѣевскій были несогласны съ Самаринымъ. Сохранился набросокъ программы для спора Самарина съ Кирѣевскимъ по этому вопросу. „Кирѣевскій допускаетъ мнѣніе—пишетъ Ю. Ѳ. въ этой программѣ—что наша Церковь Русская развивалась, т. е. подвизалась въ сознаніи себя самой, своего содержанія, но онъ говоритъ, что допускаетъ это только въ отношеніи къ Церкви Русской, которая есть не вся Церковь“. Аксаковъ сначала былъ одного мнѣнія съ Самаринымъ Первое свое письмо къ Попову Ю. Ѳ. закончилъ словами: „мы, т. е. пока только Аксаковъ и я, исповѣдуемъ Церковь развивающуюся“. Но вскорѣ между ними обнаружилось разногласіе по этому вопросу, и такъ какъ они въ первый разъ оказались разныхъ мнѣній, то это произвело впечатлѣніе на ихъ пріятелей и дало поводъ къ толкамъ. По этому случаю К. С. Аксаковъ писалъ Самарину: „У Кирѣевскаго я встрѣтилъ Хомякова, который сказалъ, что спорилъ съ тобою о Церкви. Я сказалъ ему, что самъ сейчасъ съ тобою спорилъ и что мы не такъ понимаемъ *развитіе*. Хомяковъ говоритъ, что съ моимъ взглядомъ онъ согласенъ. Кажется ихъ интересуетъ то, что мы *несогласны*.—Вы кажется крѣпко держались вмѣстѣ—сказалъ Кирѣевскій.—Не думайте—отвѣчалъ я—чтобъ тутъ была цѣль вмѣстѣ держаться; мы откровенно скажемъ другъ другу и не скроемъ ни предъ кѣмъ, когда и въ чемъ мы

несогласны. Впрочемъ я увѣренъ, продолжалъ я, что мы кончимъ нашъ споръ и согласимся; одинъ другому уступитъ. Но, прибавилъ я подумавъ, я не уступлю и увѣренъ, что Самаринъ со мною согласится, ибо моя мысль кажется мнѣ вполнѣ справедливою. Они *) думаютъ, что я теперь согласенъ съ ними, но опредѣли я свою мысль, и Господи, какъ отодвинемся мы другъ отъ друга! Кирѣевскій очень бы желалъ прочесть этотъ споръ; я обѣщалъ за тебя. Всѣ хвалятъ чрезвычайно твой слогъ, говорятъ, что ты чудесно пишешь". На это письмо Самаринъ отвѣчалъ Аксакову, „Любезный Аксаковъ, такая откровенность между нами не только допускается, но даже необходима. Я очень понимаю твою недовѣрчивость послѣ того, что ты мнѣ разсказалъ въ одно изъ послѣднихъ нашихъ свиданій; но мнѣ кажется, что въ твоихъ настоящихъ отношеніяхъ нѣтъ ничего такого, что̀ могло бы ее питать. Объ этомъ мы поговоримъ подробнѣе и я откровенно скажу тебѣ, что̀ я думаю. Странный человѣкъ Кирѣевскій! Нынче я съ нимъ видѣлся, и онъ съ торжествующимъ видомъ спрашивалъ о нашемъ спорѣ. Мнѣ это показалось болѣе чѣмъ нескромнымъ, и если что нибудь помѣшало мнѣ отвѣчать ему рѣзко, такъ это было просто чувство гордости. Не хотѣлось показать ему, что онъ задѣлъ за живую струну. И чему они радуются? Развѣ мы закабалили себя одинъ другому? Развѣ когда нибудь ты или я жертвовали другому своими убѣжденіями? А если они понимаютъ, что стоять вмѣстѣ, что знать на кого опереться, бываетъ весело и даетъ бодрость, тогда непростительно съ ихъ стороны радоваться и шутить. Ужель они думаютъ, что тому не обидно, кто при каждомъ движеніи души не надуваетъ губъ и не сводитъ бровей? Богъ съ ними! Между нами могло возникнуть несогласіе; вѣроятно это случится и не разъ; но разорвать насъ они не могутъ; всякій споръ между нами есть споръ домашній, отъ котораго имъ прибыли не будетъ. Да, насъ тѣсно сближаютъ родные, самые близкіе къ сердцу интересы. Чувствую это живо и обнимаю тебя отъ всей души. Да, мы

*) Т. е. Хомяковъ и Кирѣевскій.

всетаки gehen vereint dem nähsten Tag entgegen.“ Тѣмъ не менѣе, это разногласіе имѣло бо́льшее значеніе, чѣмъ казалось въ то время самому Ю. Ѳ—чу; оно означало, что вліяніе на него Аксакова ослабѣвало, хотя дружба ихъ продолжалась по прежнему, и начиналось сближеніе Самарина съ Хомяковымъ и Кирѣевскимъ. Послѣднее полемическое письмо Самарина къ Попову заканчивается словами: „если улучите время, прочтите эту статью Хомякову“.

Въ записной книжкѣ Ю. Ѳ—ча за 1842 годъ сохранилась слѣдующая замѣтка, значительно поясняющая, какъ постепенно слагалась его диссертація: „Въ продолженіе восьми мѣсяцевъ отъ Октября 1841 до Іюня 1842 года, мои занятія были слѣдующія: „Никоновская лѣтопись прочтена и сдѣланы выписки; Акты Археографической Экспедиціи и Румянцовскія грамоты прочтены и сдѣланы выписки; написана вторая часть диссертаціи до Петра; Ранке, Исторія папъ, прочтена и сдѣлано извлеченіе; Хемницій прочтенъ и сдѣланы выписки; прочтенъ Катихизисъ Тридентинскаго Собора; прочтенъ съ выписками весь Голиковъ; написаны три статьи о развитіи Церкви противъ Попова, статья о преданіи, статьи объ отношеніи власти свѣтской и духовной на Западѣ; начато чтеніе философіи религіи Гегеля, Фейербаха, Канта, исповѣданія Августина и т. д.; написано много отрывокъ для первой части“. Итакъ, въ зиму съ 1841 на 1842 г., когда Ю. Ѳ. принималъ живое участіе въ описанныхъ нами богословскихъ спорахъ, имъ была уже написана половина 2-й части диссертаціи; что же касается 1-й части, то она, окончена была еще лѣтомъ 1841 г. и потому подъ *отрывками* для нея, написанными въ означенную зиму, слѣдуетъ разумѣть, вѣроятно, что Ю. Ѳ. исправлялъ и дополнялъ ее. Относительно занятій философскихъ, о которыхъ упомянуто въ записной книжкѣ, слѣдуетъ замѣтить, что Ю. Ѳ. еще только приступилъ въ это время къ чтенію сочиненій по философіи религіи; второе письмо свое къ Попову онъ заканчивалъ словами, что онъ не желалъ бы, чтобы споръ увлекъ ихъ „въ философскую сферу почти для него чуждую“.

Полемика Самарина съ Поповымъ о развитіи Церкви затянулась до весны, кажется до половины Апрѣля 1842 г. [1]). Все лѣто Ю. Ѳ—чъ посвятилъ переработкѣ 1-й части своей диссертаціи. Въ какомъ же смыслѣ была произведена имъ эта переработка? Очевидно, что она произошла подъ воздѣйствіемъ тѣхъ споровъ, которые происходили зимою. Къ сожалѣнію, первая часть диссертаціи въ первоначальной ея редакціи не сохранилась, а въ письмахъ Ю. Ѳ—ча нѣтъ ясныхъ указаній для точнаго и положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Въ приводимомъ вслѣдъ за симъ письмѣ къ Попову онъ говоритъ только, что, вслѣдствіе переработки, первая часть „стала вдвое больше и, какъ кажется, строже и полнѣе". Но если допустить, что въ первой части, при первоначальной ея редакціи, проведены были тѣ же воззрѣнія, которыя развивалъ Ю. Ѳ. въ своей полемикѣ съ Поповымъ, то необходимо признать, что, при переработкѣ первой части, положенныя въ основу ея богословскія воззрѣнія Ю. Ѳ—ча видоизмѣнились, на сколько они были несогласны съ ученіемъ Хомякова о Церкви. Вотъ что писалъ Самаринъ въ Августѣ или Сентябрѣ А. Н. Попову [2]), изучавшему въ то время въ Берлинѣ нѣмецкую философію: „Все лѣто и весну я провелъ почти безвыѣздно въ деревнѣ и трудился постоянно, безъ перерывовъ; передѣлалъ совершенно и кончилъ всю первую часть, которая стала вдвое больше и, какъ кажется, строже и полнѣе. Я особенно развилъ мысль, на которой мы съ вами разошлись передъ вашимъ отъѣздомъ, о томъ, что невозможна и вредна церковная система, богословіе какъ наука, и что наша Церковь своимъ молчаніемъ и повидимому рав-

[1]) Второе полемическое письмо А. Н. Попова о развитіи Церкви было написано на Пасху 1842 года.

[2]) Передъ отъѣздомъ Попова изъ Москвы, Ю. Ѳ нарисовалъ въ его альбомѣ на память два портрета, его и свой собственный; подъ послѣднимъ выставлено 21 ч. Апрѣля 1842 г. Съ обоихъ этихъ портретовъ, по смерти Ю. Ѳ—ча, были заказаны А. Н. точныя копіи и розданы друзьямъ покойнаго. Мы сочли не излишнимъ приложить къ выпускаемому въ свѣтъ V тому этотъ портретъ Ю. Ѳ—ча, какъ относящійся къ тому времени, когда онъ писалъ свою диссертацію, и притомъ нарисованный имъ самимъ. Къ одному изъ слѣдующихъ томовъ мы надѣемся приложить гравюру съ фотографіи Ю. Ѳ—ча, снятой въ послѣдніе годы его жизни.

нодушіемъ къ двумъ попыткамъ создать систему (разумѣю сочиненія Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича) самую мысль о системѣ признала ложною, чуждою себѣ, выходящею изъ своей сферы. Теперь тружусь надъ второю частью и въ Октябрѣ надѣюсь кончить". Съ цѣлью значительно двинуть свой трудъ Ю. Ѳ. не вернулся осенью изъ деревни въ Москву, а провелъ всю зиму съ 1842 на 1843 годъ, въ одиночествѣ, въ подмосковной Измалковѣ въ 20 верстахъ отъ города по Можайской дорогѣ. А въ Москвѣ въ эту зиму шли оживленные споры: толки о „Мертвыхъ Душахъ" еще не улеглись и раздѣлили на партіи какъ западниковъ, такъ и славянофиловъ (такъ стала называть въ половинѣ 1842 г. Петербургская печать людей русско-народнаго направленія); ряды западниковъ усилились Г-номъ, который не задолго передъ тѣмъ поселился въ Москвѣ и въ спорахъ съ славянофилами нашелъ, неожиданно для себя, сильнаго бойца въ Хомяковѣ. Самаринъ только изрѣдка пріѣзжалъ на день или на два въ Москву и, живя въ деревнѣ, исключительно занимался диссертаціею. Въ Декабрѣ первая часть ея была уже переписана на бѣло переписчикомъ, просмотрѣна авторомъ и при этомъ снова подверглась значительнымъ исправленіямъ. Въ этомъ видѣ рукопись дошла до насъ и съ нея печатается впервые въ этомъ изданіи; на оберткѣ ея рукою Ю. Ѳ—ча написано: „кончена въ Декабрѣ 1842 года въ Измалковѣ". Очевидно, что въ университетъ была представлена не эта, а другая рукопись, на бѣло переписанная; но, къ сожалѣнію, она не могла быть разыскана въ архивѣ университета, несмотря на всѣ старанія, приложенныя къ тому ректоромъ Н. С. Тихонравовымъ.

Замѣчательно, что въ то самое время, когда Ю. Ѳ. закончилъ первую часть своего труда, взглядъ, подъ вліяніемъ котораго она была написана, значительно видоизмѣнился. Что именно къ этому времени должно быть отнесено начало внутренняго переворота, совершившагося въ развитіи Самарина въ 1843 году, очевидно слѣдуетъ изъ сохранившагося въ подлинникѣ письма его къ А. Н. Попову и помѣченнаго имъ самимъ 5-мъ числомъ Декабря 1842 года.

Упрекая своего друга [1]) за то, что онъ оставилъ намѣреніе посвятить нѣсколько лѣтъ исключительно изученію философіи, покинулъ Берлинъ и уѣхалъ въ Черногорію, Ю. Ѳ. писалъ: „Дѣло настоящаго времени есть дѣло науки. Вы знаете, что подъ наукою я разумѣю философію, а подъ философіею—Гегеля. Только принявъ эту науку отъ Германіи, безсильной удержать ее (оттого, что эта наука выразила требованіе такой жизни, какой не можетъ явить Западная Европа), только этимъ путемъ совершится примиреніе сознанія и жизни, которое будетъ торжествомъ Россіи надъ Западомъ. Между тѣмъ многіе [2]), кажется мнѣ, слишкомъ склонны любить жизнь, какъ таковую, останавливаться на ней, ставить ее въ параллель съ наукою вообще и отдавать ей преимущество надъ послѣднею. Согласитесь сами, сколько бы свѣжихъ, невѣдомыхъ никому, но доселѣ замкнутыхъ силъ ни заключалъ въ себѣ Славянскій міръ, не останется-ли онъ гораздо ниже Германіи, положимъ даже издыхающей, пока наука будетъ исключительнымъ ея достояніемъ?“ Затѣмъ, выяснивъ, почему онъ находитъ ошибочною мысль—искать славянскаго духа въ сложности всѣхъ племенъ славянскихъ, Ю. Ѳ. продолжаетъ: „Все это я пишу вамъ на угадъ, не зная навѣрное, какъ вы объ этомъ думаете, но пишу потому, что это мое убѣжденіе, получившее для меня, послѣ трехлѣтнихъ занятій церковною исторіею, достовѣрность очевидности. Хотѣлось бы мнѣ поговорить съ вами объ этомъ предметѣ моихъ занятій, но чувствую, что трудно мнѣ будетъ не распространиться, и тогда, вмѣсто одного листа, пришлось бы написать ихъ десять такихъ. Скажу вамъ одно: изученіе православія, конечно ограничившееся однимъ моментомъ — проявленіемъ въ немъ двухъ односторонностей, католической и протестантской, привело меня къ результату, что православіе явится тѣмъ, чѣмъ оно можетъ быть, и восторжествуетъ только тогда, когда его оправдаетъ наука, что вопросъ о церкви зависитъ отъ вопроса философскаго и что участь церкви тѣсно, неразрывно свя-

[1]) Ю. Ѳ. сблизился съ А. Н. Поповымъ особенно въ 1845—1846 гг. когда они оба состояли на службѣ въ С.-Петербургѣ.

[2]) Едва ли подъ *многими* не разумѣется здѣсь преимущественно Хомяковъ?

зана съ участью Гегеля. Это для меня совершенно ясно, и потому съ полнымъ сознаніемъ отлагаю занятія богословскія и приступаю къ философіи. Господи Боже мой, какой бы завязался у насъ споръ, еслибъ вы были здѣсь! Жаль! Теперь дописываю вторую часть; много новаго и очень интереснаго я узналъ объ отношеніяхъ церкви къ государству въ Россіи. Первую часть я совершенно передѣлалъ, и она уже переписана, но напечатана не будетъ. Вотъ уже два съ половиною мѣсяца, какъ я живу въ деревнѣ совершенно одинъ и не прежде переѣду въ городъ, какъ окончивши мой трудъ. Въ Москву же я пріѣзжаю каждыя двѣ недѣли — повидаться съ своими". Однако эта перемѣна во взглядѣ Самарина на отношеніе религіи къ философіи не коснулась первой части его диссертаціи, при ея переработкѣ, и не могла значительно отразиться на второй и на третьей части, такъ какъ въ нихъ не разсматривались вопросы собственно богословскіе. Къ тому же вторая часть была уже наполовину написана въ предъидущую зиму. и Ю. Ѳ. только отчасти передѣлалъ въ ней написанное прежде и затѣмъ закончилъ ее. Ранпею весною 1843 г. Ю. Ѳ. писалъ отцу своему: „Я исправляю вторую часть своей диссертаціи и дѣлаю выписки для третьей. Я увидалъ, что невозможно писать заразъ объ части. Въ воскресенье я отдамъ переписчику половину второй части". Къ сожалѣнію, переписанная набѣло вторая часть утратилась; по всей вѣроятности она тоже подверглась, какъ и первая, довольно значительнымъ исправленіямъ послѣ переписки ея на бѣло. Та рукопись, которая была представлена въ университетъ, тоже не могла быть разыскана: поэтому вторая часть печатается съ черновой рукописи. Не подлежитъ сомнѣнію, что это первый черновой набросокъ труда Самарина: можетъ быть только незначительная часть его, а именно листы 14, 15 и 16 по настоящему изданію, были въ значительной степени передѣланы и переписаны самимъ авторомъ. Несмотря на то, что пришлось по необходимости печатать вторую часть съ черновой рукописи, оказалось однако возможнымъ обойтись безъ великихъ поправокъ Читатели могутъ поэтому судить какъ уже выработался въ

то время слогъ Ю. Ѳ — ча. Впрочемъ, при разсмотрѣніи писемъ его и рукописей, невольно поражаешься тѣмъ, что хотя слогъ его и видоизмѣнился значительно впослѣдствіи, но какъ только Самаринъ приступилъ къ литературной дѣятельности, онъ уже владѣлъ вполнѣ готовымъ и своеобразнымъ слогомъ. Въ то время какъ Ю. Ѳ. доканчивалъ въ деревнѣ вторую часть своей диссертаціи и подготовлялъ матеріалы для третьей, первая часть, уже переписанная, читалась Хомяковымъ; въ одной изъ записокъ, отправленныхъ Ю. Ѳ. весною 1843 г. въ Москву, онъ писалъ брату своему: „когда поѣдешь къ Аксакову, не забудь спросить у него, что́ думаетъ Хомяковъ о моей рукописи". Конечно подъ рукописью онъ разумѣлъ здѣсь первую часть своей диссертаціи. Раннею весною 1843 г. Самаринъ перебрался въ Москву и въ это время написалъ послѣднюю третью часть.

Закончивъ свой трехлѣтній трудъ, Юрій Ѳедоровичъ не могъ конечно не усмотрѣть, что въ немъ опредѣлено было православіе только съ отрицательной стороны, только въ отношеніи къ двумъ западнымъ вѣроисповѣданіямъ, положительная же сторона православія осталась почти не выясненною. Очевидно, что на этомъ не могла остановиться работа его мысли. Сверхъ того, припомнимъ, что Гегелева философія еще только коснулась его; вопросы ею возбужденные были не рѣшены, а оставались „усыпленными". Неудивительно поэтому, что когда онъ принялся за основательное изученіе ея съ цѣлью оправдать ею православіе, какъ онъ писалъ Попову въ Декабрѣ 1842 г.,—неудивительно, что въ результатѣ его изученія могъ оказаться не тотъ выводъ, котораго онъ ожидалъ, а это должно было повести къ томительному раздвоенію, къ тяжелой внутренней борьбѣ. Поэтому годъ, протекшій между окончаніемъ диссертаціи весною 1843 года и диспутомъ, бывшимъ 3 Іюня 1844 г., имѣлъ рѣшающее значеніе для окончательнаго опредѣленія направленія Самарина. Постараемся поэтому собрать здѣсь все, что́ можетъ хотя отчасти выяснить этотъ критическій переломъ въ развитіи Самарина, и какъ онъ вышелъ изъ него.

Лѣтомъ 1843 года Ю. Ѳ. началъ писать статью о книгѣ Штейна и кончилъ ее въ Декабрѣ; но это была, такъ ска-

зать, работа внѣшняя, не на ней сосредоточивалась въ это время вся его духовная жизнь. Мы имѣемъ несомнѣнныя указанія на то, что онъ въ теченіи 1843 г. дѣйствительно увлекался мыслью исполнить ту задачу, которую онъ намѣтилъ въ письмѣ къ Попову — оправдать православіе философіею Гегеля. Съ этою цѣлью лѣтомъ 1843 г. онъ засѣлъ за Гегеля и основательно изучилъ его, какъ это свидѣтельствуютъ сохранившіяся тетради озаглавленныя „къ изученію Гегеля“ съ пространнымъ изложеніемъ содержанія прочитанныхъ и изученныхъ имъ сочиненій его: энциклопедіи, феноменологіи и исторіи философіи. Эстетику Самаринъ прочелъ еще прежде, когда писалъ третью часть своей диссертаціи, на которой поэтому и отразилось вліяніе Гегеля. Изученіе его системы философской и притомъ въ такой сравнительно-короткій срокъ потребовало отъ Самарина упорнаго труда и давалось ему нелегко. „Феноменологію я отложилъ—писалъ онъ Аксакову—не могъ одолѣть статью о Wahrnehmung и принялся за энциклопедію, которая дается легко“. Но въ этихъ усиленныхъ занятіяхъ поддерживала Самарина мысль достигнуть предположенной цѣли, для которой онъ и принялся за изученіе философіи. Что эта мысль не покидала его — видно изъ уцѣлѣвшаго наброска письма его къ А. С. Хомякову и изъ нѣсколькихъ черновыхъ отрывковъ. Они написаны на отдѣльныхъ листахъ, имѣютъ между собою связь только по содержанію своему и предназначались вѣроятно для задуманнаго имъ труда. Можетъ быть впрочемъ, что эти отрывки составляютъ первые наброски статьи, въ которой онъ предполагалъ изложить для друзей своихъ тѣ результаты, къ которымъ онъ пришелъ, такъ сказать, исповѣданіе своихъ тогдашнихъ убѣжденій философско-религіозныхъ. Возстановимъ по возможности какъ письмо къ Хомякову, такъ и упомянутые отрывки и начнемъ съ письма къ Хомякову.

„Л. А. С. При многихъ намъ общихъ убѣжденіяхъ, насъ раздѣляетъ, какъ кажется, только одинъ вопросъ. Но этотъ вопросъ такъ великъ и важенъ, рѣшеніе его должно быть такъ плодовито результатами, что если въ немъ одномъ мы не сходимся, то согласіе между нами въ какомъ бы то ни

было другомъ вопросѣ науки необходимо одного изъ насъ обличаетъ въ непослѣдовательности. Я разумѣю вопросъ объ отношеніи религіи къ философіи. На этотъ разъ я не думаю приступать ученымъ образомъ къ его разрѣшенію. Я даже не въ состояніи этого сдѣлать, потому что я самъ только что дошелъ до него. Хочу только разсказать вамъ, какъ мои занятія меня привели къ нему и какъ тѣсно, по моему мнѣнію, онъ связанъ съ судьбою нашей церкви. Безъ малаго три года я занимался почти исключительно изученіемъ православія. Будучи связанъ внѣшнею цѣлью, диссертаціею заданною *) мнѣ университетомъ, я долженъ былъ очертить себѣ извѣстный кругъ занятій и не переступать за него. Поэтому многіе очень важные вопросы остались у меня въ сторонѣ. Несмотря на то, изучивъ вполнѣ одинъ моментъ изъ исторіи нашей церкви, проявленіе въ немъ католическаго и протестантскаго начала, я могъ, такъ мнѣ кажется, понять отношеніе ея къ двумъ вѣроисповѣданіямъ запада, въ которомъ, по моему мнѣнію, есть опредѣленіе православія вообще. Вотъ результатъ, до котораго я дошелъ: существенная разница между католичествомъ и протестантствомъ и нашею церковью заключается въ томъ, что католичество, изъявивъ притязаніе на исключительность, есть вмѣстѣ наука и государство; протестантство, признавъ полную свободу науки и государства, отрицаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ церковь и религію вообще; наша церковь не есть наука и не есть государство: она сознаетъ себя только какъ церковь (не говорю какъ моментъ, потому что этого слова вы не допустите, а съ тѣмъ, что сказано до сихъ поръ, вы кажется согласны). Но наука и государство должны быть, слѣдовательно, если церковь не признаетъ ихъ въ своей сферѣ, значитъ онѣ существуютъ внѣ ея какъ отдѣльныя сферы, и власть церкви на нихъ простираться не должна. Поэтому, если дѣйствительно наука и государство имѣютъ въ себѣ эту силу, существуютъ независимо какъ отдѣльныя сферы, то церковь православная истинна, и воздержаніе ея,

*) Это же самое выраженіе встрѣчается и въ другихъ черновыхъ наброскахъ

то, что она не изъявляетъ притязанія на то, что ей недоступно, ручается за ея истину. Если же нѣтъ —выводъ будетъ противоположный. Отстранивъ вопросъ о государствѣ (о католицизмѣ у насъ нѣтъ спора), я полагаю слѣдующій вопросъ (и вы примете его въ этомъ видѣ): философія существуетъ какъ отдѣльная отъ церкви сфера, подчиненная ей, или наоборотъ подчиняетъ ее себѣ. Я думаю, что если наука существуетъ какъ отдѣльная отъ искусства и религіи сфера духа, то она должна быть сферою высшею, послѣднимъ моментомъ развитія идеи....“ На этомъ прерывается черновой набросокъ письма; а вотъ одинъ изъ отрывковъ; въ немъ пространнѣе и откровеннѣе развита та же самая мысль, что и въ приведенномъ письмѣ къ Хомякову.

„Если позволено мнѣ выговорить мысль, которой я теперь еще доказать не могу, но которая составляетъ основу моего убѣжденія, то я скажу, что государство, искусство, религія, философія, существуя какъ независимыя одна отъ другой сферы, никогда не могутъ быть во враждѣ, если каждая изъ нихъ сознаётъ себя только въ своей сферѣ и не переступаетъ за свои предѣлы. Каждая изъ нихъ имѣетъ свою основу и глубоко коренится въ природѣ человѣческой; каждая изъ нихъ отвѣчаетъ на одну изъ способностей и силъ ея, или, лучше сказать, эти способности, эти силы, сознавая себя, создаютъ ихъ. Поэтому содержаніе каждой изъ нихъ принадлежитъ ей исключительно и не можетъ быть наполнено, или замѣнено другою. Прилагая это къ религіи и философіи, о которой теперь идетъ дѣло, я убѣжденъ, что до тѣхъ поръ онѣ не будутъ въ борьбѣ, пока одна изъ нихъ не изъявитъ притязанія быть другою, вытѣснить другую и замѣнить ее, пока религія не приметъ философскаго, а философія—догматическаго характера. Но такое притязаніе противно существу той и другой. Содержаніе религіи никогда не сдѣлается и не можетъ сдѣлаться содержаніемъ философіи, и наоборотъ, точно такъ, какъ способность вѣрить не сдѣлается способностью познавать. То, во что мы вѣримъ, создано вѣрою и только вѣрою можетъ быть усвоено. Въ самомъ дѣлѣ, если вѣра есть способность непосредственнымъ внутреннимъ чувствомъ постигать то, чего нельзя видѣть и нельзя понять,

то не значитъ ли это убивать вѣру, когда мы стараемся постигнуть то, что признано за непостижимое, то, что не должно быть постигнуто? Мы думаемъ обыкновенно, что непостижимое въ религіи есть признакъ слабости нашего разума и что хотя намъ и не дано постигнуть его, но, устремляя на него всѣ силы ума, мы приближаемся къ нему. Совсѣмъ нѣтъ. Человѣкъ для своего успокоенія *) полагаетъ себѣ непостижимое, и непостижимое должно оставаться таковымъ. Дѣло мысли не въ томъ, чтобы постигнуть непостижимое, ибо тогда бы его не стало, а оно должно быть, а въ томъ, чтобы постигнуть его необходимость, какъ таковаго. Но, постигая необходимость непостижимаго, она (т.-е. мысль) становится выше его. И этотъ подвигъ мысль совершила въ своемъ послѣднемъ фазисѣ. Она признала религію какъ отдѣльную сферу со всѣми ея особенностями, съ таинствами и чудесами; но это признаніе возможно только при признаніи другой высшей сферы—философіи, которую укрѣпляетъ за собою разумъ, и, примиряясь съ сферою религіи, навсегда изъ нея удаляется. Для того, чтобы сказать..... необходимо представлять себѣ безусловное, абсолютное начало, какъ лице, необходимо признавать цѣлую сферу непостижимаго, таинственнаго, должно стать выше этой сферы и понять ее какъ моментъ. Итакъ, только при строгомъ удерживаніи этихъ предѣловъ возможно ихъ примиреніе; удержаніе же можетъ быть только тамъ, гдѣ каждая изъ этихъ сферъ сознаётъ себя какъ одну сферу, какъ моментъ. Какимъ же образомъ это сознаніе можетъ быть выражено церковью? Очевидно, положительно оно выражено быть не можетъ, ибо, опредѣливши себя какъ моментъ, цер-

*) Мы возстановляемъ эти отрывки въ точности, по черновымъ рукописямъ, не предназначавшимся для печати, не смягчая рѣзкости и не оговаривая неточности отдѣльныхъ выраженій и мыслей, такъ какъ отрывки эти имѣютъ значеніе исключительно біографическое, опредѣляя точку зрѣнія Ю. Ѳ—ча въ 1843 г., отъ которой онъ самъ вскорѣ отказался, убѣдившись въ ошибочности ея. Всякое смягченіе и исправленіе отдѣльныхъ выраженій лишило бы читателя возможности составить себѣ правильное сужденіе о предѣлахъ, въ какихъ совершался въ 1843 г. переломъ внутренняго развитія Самарина. Точками обозначены слова не разобранныя нами и мѣста, въ которыхъ очевиденъ перерывъ въ изложеніи.

ковь переступила бы за свои предѣлы и стала бы на моментъ высшій, слѣдовательно перестала бы быть церковью. а этимъ словомъ, противорѣчила бы ему. Нѣтъ, церковь вполнѣ удовлетворяясь собою, не должна знать того, что внѣ ея. Она не должна брать на себя удовлетворять другимъ требованіямъ. Это сознаніе выражается ея молчаніемъ. Церковь, не признавая въ своей сферѣ требованій разума, исключая философскій элементъ, этимъ самымъ признаётъ его; допуская его и принимая на себя удовлетворить его въ своей сферѣ, она убиваетъ его и убиваетъ себя. Я твердо убѣжденъ, что никогда никакая внѣшняя сила не одолѣетъ церкви и не измѣнитъ обѣтованія Основавшаго ее, но при одномъ условіи, если эта сила будетъ сила внѣшняя. если церковь будетъ сознавать ее какъ таковую, т.-е. не будетъ пускать и принимать ее въ свою сферу; тогда ни государство ни мысль.... но если и т. д..... Православная церковь не изъявляла притязанія быть ни государствомъ, ни наукою: слѣдовательно, если государство и наука существуютъ какъ независимыя сферы, церковь православная права; она можетъ и должна быть оправдана современною философіею. Философія опредѣлитъ ей мѣсто, какъ вѣчно-присущему моменту въ развитіи духа. и рѣшитъ въ ея пользу споръ между нею и вѣроисповѣданіями западными. Поэтому судьба православія тѣсно связана съ судьбою философіи Гегеля и вопросъ о нашей церкви зависитъ отъ вопроса объ этой философіи. Внѣ этой философіи православная церковь существовать не можетъ, и тѣ, которые, не признавая философіи, берутъ на себя защищать нашу вѣру противъ католиковъ и протестантовъ, не правы и необходимо должны быть побѣждены".

Такимъ образомъ, Ю. Ѳ. пришедъ къ заключенію, что религія и философія должны быть признаны за отдѣльныя и независимыя одна отъ другой сферы, которыя обѣ могутъ существовать, не вредя другъ другу, и что Православная церковь должна быть признана за истинную, такъ какъ только она одна остается въ своей сферѣ, не переходя ни въ сферу государства, какъ это дѣлаетъ католицизмъ. ни въ сферу науки, куда переходитъ и католичество и проте-

станство. Но такъ какъ при этомъ религія представляется только моментомъ, предшествующимъ другому высшему моменту, то необходимо было выяснить, какъ же религія, будучи только моментомъ, можетъ вмѣстѣ съ тѣмъ быть опредѣляема какъ вѣчное, абсолютное начало? Какимъ образомъ признавая религію только за моментъ, предшествующій другому высшему моменту, можно удержать ее навсегда и дать ей значеніе сферы абсолютной? На эти вопросы Самаринъ въ другомъ отрывкѣ отвѣчаетъ: „Для приведенія въ ясность того, въ какое отношеніе могутъ быть поставлены религія и философія, я приводилъ въ сравненіе параллельное этому отношеніе искусства, какъ другой абсолютной сферы, къ абсолютной сферѣ религіи. Возможность искусства при религіи не подвержена никакому сомнѣнію, и каждый охотно ее допуститъ. Никого не смутитъ теперь, что есть на свѣтѣ искусство, тогда какъ есть высшая сфера—религія. Эти двѣ сферы существуютъ каждая сама по себѣ, поступили въ свое нормальное отношеніе, и оно намъ кажется совершенно естественнымъ; между тѣмъ было время, когда онѣ враждовали, когда согласить ихъ казалось невозможнымъ, когда поборники религіи преслѣдовали искусство безпощаднымъ отверженіемъ. Это было въ первые вѣка христіанства, и памятникомъ этой борьбы, теперь уже почти невидной, остались творенія нѣкоторыхъ св. отцевъ, особенно первыя книги исповѣданія св. Августина. Посмотрите, съ какимъ негодованіемъ этотъ великій ревнитель христіанства, отразившій его въ своемъ духѣ во всей его первоначальной чистотѣ, возстаетъ противъ любви къ изящному, какъ онъ преслѣдуетъ поэтовъ и оплакиваетъ время своей молодости, проведенное въ ея изученіи! И блаженный Августинъ былъ правъ. Древній міръ не восходилъ выше сферы искусства. Его идеаломъ была красота; въ идеѣ прекраснаго всѣ противорѣчія мирились; божественнымъ было для него прекрасное исключительно. Эти понятія исключали христіанство, и должна была совершиться между ними борьба; торжество религіи открылось развитіемъ новаго міра. Въ такое время борьбы мы теперь живемъ. Человѣчество вступило въ новый фазисъ своего развитія, новая

сфера ему открылась, и эта сфера понявъ свое отношеніе къ сферѣ религіи, доселѣ исключительно опредѣлявшей человѣчество, стремится привести себя въ это отношеніе. Вопросъ между искусствомъ и религіей давно рѣшенъ и трудно намъ даже убѣдиться, что онъ когда либо могъ возникнуть; онъ рѣшенъ гораздо прежде насъ всѣхъ, и мы приняли результатъ, не зная, чего стоило добыть его. Но мы родились въ самую эпоху борьбы религіи съ философіею; въ насъ самихъ эта борьба совершается, и вотъ причина того треволненія, въ которомъ болѣе или менѣе мы всѣ пребываемъ. Прекрасно такое время; процессъ развитія совершается въ нашихъ глазахъ, и счастливъ тотъ, кого судьба поставила на рубежѣ двухъ міровъ, надъ кѣмъ совершается обновленіе въ духѣ! Но труденъ бываетъ кризисъ перехода. Такой моментъ олицетворилъ въ себѣ Августинъ. Такой моментъ наступилъ и въ наше время. Какъ послѣ борьбы IV вѣка воцарилась гармонія между искусствомъ и религіею, такъ вскорѣ должно опредѣлиться отношеніе философіи къ религіи. Эта религія, которую признаетъ философія, есть православіе, и только православіе. Съ католицизмомъ и протестантизмомъ она никогда не примирится. Такое сравненіе употреблялъ я; но не многіе имъ удовлетворялись. Говорятъ: искусство имѣетъ свою сферу рѣзко опредѣленную отъ религіи; въ своемъ стремленіи оно не можетъ сталкиваться съ религіею и философіею. Но вопросы, интересы послѣднихъ (т. е. религіи и философіи) тождественны, по этому можно допустить только одну изъ нихъ. Въ этомъ то мнѣ кажется и заключается ошибка. Религія также имѣетъ свою сферу, свою особенность, равно какъ и философія. Эта сфера есть сфера вѣры — чаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ. Обыкновенно думаютъ, что объектъ вѣры и знанія одинъ и что это только два средства постиженія....“ На этомъ къ сожалѣнію прерывается этотъ отрывокъ; онъ живо переноситъ насъ за 37 лѣтъ въ славянофильскій кружекъ: какъ будто присутствуешь за однимъ изъ тѣхъ горячихъ споровъ, которые хотя и оставались въ тѣсныхъ предѣлахъ кружка и не разглашались ни въ газетахъ, ни въ общественныхъ собраніи-

яхъ, между тѣмъ сильно содѣйствовали развитію нашего самосознанія. „Настоящее наше положеніе, какъ кажется мнѣ -пишетъ Самаринъ въ другомъ отрывкѣ—таково: католики и протестанты довели религіозный вопросъ до послѣдней грани. Отступать намъ уже нельзя. Остается одно изъ двухъ: признать новѣйшее философское начало, опредѣляющее религію какъ моментъ: тогда мы получимъ возможность окончательно сокрушить католицизмъ, который потому только кажется намъ силенъ, что мы не сознали ясно своей вѣры, и тогда откроется намъ прекрасная будущность,—или же мы должны будемъ отказаться отъ православія и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ всего нашего прошедшаго и пристать пріемышами къ одному изъ народовъ западныхъ. Но этого не будетъ; въ этомъ мы всѣ убѣждены; и хотя въ настоящую минуту мы несогласны въ томъ, откуда придетъ спасеніе: но многіе изъ насъ, если не всѣ, смотрятъ впередъ съ надеждою и волненіемъ. Въ этомъ чувствѣ ожиданія и высокихъ надеждъ мы всѣ миримся".

Итакъ, религія должна быть признана за вѣчно-присущій моментъ въ развитіи духа, но высшимъ моментомъ является философія, которая однако не упраздняетъ религіи, — таковъ былъ взглядъ, къ которому привело Самарина изученіе Гегеля, и такъ, по его мнѣнію, разрѣшался вопросъ, поставленный имъ въ Декабрѣ 1842 г. въ письмѣ къ Попову, объ оправданіи православія наукою. „Если не принять этого взгляда—заключалъ Самаринъ—то фактъ православія отъ него остающійся явится совершенно въ другомъ видѣ; все, что сказано мною въ похвалу нашей церкви, обратится ей въ осужденіе и вотъ какой смыслъ получитъ исторія православія. Со времени раздѣленія церквей, православная церковь удерживала свою самобытность въ присутствіи католической церкви тѣмъ, что допускала въ себѣ протестантскій элементъ, который отвергала церковь западная. Она не признавала Папы, отвергала чистилище и проч. Возникла реформація и овладѣла тѣмъ началомъ, которое полагало разницу между церковью православною и церковью католическою и оправдывало нѣкоторымъ образомъ отпаденіе первой Протестанты развили это

начало въ противоположность католической церкви. Съ этого времени не осталось мѣста для церкви православной между двумя вѣроисповѣданіями западными, которыя возъимѣли надъ нею сильное вліяніе. Сознавая критическое положеніе православія, Петръ Могила пытался опредѣлить его предѣлы и провести грань между нимъ и ученіями Западными. Книга его можетъ быть названа отрицательно-православною и только. Въ ней нѣтъ ничего неправославнаго, но это только потому, что въ ней нѣтъ ничего. Онъ обходитъ всѣ вопросы, въ которыхъ бы могла опредѣлить себя церковь православная противъ католиковъ и протестантовъ. Поэтому катихизисъ Петра Могилы можно признать за послѣднее слово, послѣднее проявленіе православія въ отреченіи отъ самого себя. Съ этого времени до настоящей минуты не было написано ни одной книги догматическаго содержанія, которая бы могла быть названа православною. Вмѣсто того возникли двѣ школы, выдающія себя за православныя: одна изъ нихъ проповѣдуетъ ученіе католическое, не договаривая его, другая—протестантское. Ни то, ни другое не признано и не отвергнуто церковью; она не подастъ ни малѣйшаго признака жизни. Итакъ, должно заключить, что католицизъ и протестантизмъ разорвали на двѣ части церковь, присвоившую себѣ названіе православной, и что ея существованіе, отначала призрачное, теперь кончилось. Въ подтвержденіе всему этому придетъ жалкое положеніе духовенства въ Россіи, его порабощеніе свѣтской власти и страшный произволъ въ мнѣніяхъ его представителей".

Наконецъ, выводъ, къ которому пришелъ Самаринъ, не могъ быть очевидно примиренъ съ его диссертаціею, въ которой православіе разсматривается не какъ моментъ человѣческаго духа, а какъ церковь, и Ю. Ѳ. не остановился передъ осужденіемъ своего трехлѣтняго труда. Вотъ этотъ замѣчательный отрывокъ: „Пусть тотъ, кто изучилъ православіе и кто прочелъ начало второй части Символики Мёлера, въ которомъ развито понятіе о церкви католической, пусть тотъ положитъ руку на сердце и скажетъ, есть-ли въ православной церкви, какъ церкви, оставя въ сторонѣ то особенное опредѣленіе ея, вытекающее изъ ея отношенія къ философіи,

что либо такое, чего бы не было въ церкви католической? И можетъ-ли православный человѣкъ, пребывая исключительно на точкѣ зрѣнія религіозной, не признать въ этой церкви той, которой членомъ онъ себя считаетъ? Я убѣжденъ, что нѣтъ! Знаю, что, произнося эти слова, я произношу осужденіе моей диссертаціи, уничтожаю ее; но поэтому-то я и признаю за собою право произнести ихъ. Моя неудачная попытка, — это построеніе, которое такъ меня прельстило и теперь къ сокрушенію моему рухнуло въ моихъ глазахъ, — оставила во мнѣ твердое убѣжденіе, что тѣмъ путемъ, которымъ я шелъ, къ разрѣшенію придти нельзя; что пока будетъ продолжаться споръ между двумя церквами и будетъ пребывать въ сферѣ понятія о церкви, православіе будетъ вѣчно въ накладѣ и что необходимо перенести его въ другую высшую сферу, въ сферу философіи. Этотъ тяжелый трудъ предстоитъ мнѣ предпринять; тяжелымъ я его называю оттого, что для него нѣтъ руководителя. Самому Гегелю фактъ церкви былъ почти совершенно чуждъ; его философія религіи во многомъ неудовлетворительна; по этому должно будетъ дополнить, досказать то, чего онъ не сказалъ, открыть и ввести въ составъ его философіи такую сторону, которая отъ него укрылась — самимъ Гегелемъ дополнить Гегеля. Вступая въ новый кругъ занятій, я счелъ обязанностью отдать отчетъ въ томъ, что я узналъ, самому себѣ и тѣмъ, которые принимали въ моемъ трудѣ живое, отрадное для меня участіе".

Эти отрывки достаточно указываютъ, до какой степени увлекся Самаринъ въ 1843 году философіею Гегеля; на этотъ разъ она уже не коснулась его, а поколебала его убѣжденія. Правда, онъ нашелъ формулу для примиренія православія съ философіею, для ихъ, такъ сказать, мирнаго сосуществованія; но могъ ли онъ на этой точкѣ зрѣнія успокоиться и даже долго оставаться? Конечно нѣтъ. Много лѣтъ спустя, когда всѣ эти „воздушныя построенія" были имъ уже давно забыты, онъ самъ съ глубокою ироніею осмѣялъ тѣ воззрѣнія, которыми онъ было увлекся, когда ему было 24 года. Мы напомнимъ только читателю его позднѣйшую точку зрѣнія, вытекавшую изъ представленія о *духовной*

ильности человѣка, изложенную имъ въ статьѣ „О народномъ образованіи“ *), написанной имъ въ 1856 г., а теперь дополнимъ нѣсколькими указаніями изъ „Дневника“ Г—на характеристику образа мыслей Самарина и Аксакова въ 1843 году. Мы тѣмъ болѣе рѣшаемся обратиться къ этому источнику, что самъ Ю. Ѳ., по прочтеніи въ 1875 г. „Дневника“, говорилъ, что онъ дѣйствительно тогда былъ такимъ, какимъ его изобразилъ Г—нъ. Подъ 8 мъ числомъ Января 1843 года, Г—нъ пишетъ: „Я говорилъ долго съ Аксаковымъ, желая посмотрѣть, какъ онъ примирилъ свое православіе съ своимъ гегеліанизмомъ; но онъ и не примиряетъ, онъ признаетъ религію и философію разными областями и позволяетъ имъ жить какъ то вмѣстѣ“. Подъ 26-мъ Октября: „Кирѣевскіе послѣдовательнѣе Аксакова и Самарина; тѣ хотятъ на основаніяхъ современной науки построить зданіе славяно-византійское; они по Гегелю доходятъ до православія и по западной наукѣ до отверженія западной исторіи, они принимаютъ прогрессъ, смотрятъ нашими глазами на будущность человѣчества, оттого у нихъ потеряна необходимая консеквентность“. Изъ этого видно, что въ 1843 году сла-

---

* Сочин. Ю. Ѳ. Самарина I, стр. 122. „Понятіе о духовной цѣльности человѣка постепенно вытѣсняется дробленіемъ его на отдѣльныя способности и силы, изъ которыхъ каждая развивается и дѣйствуетъ по своимъ особеннымъ законамъ и въ полномъ разобщеніи съ другими. Возникаетъ представленіе о какомъ-то ящикѣ съ глухими перегородками: вотъ въ этой клѣткѣ мѣсто для догматики — это по части благодати; а рядомъ, за перегородкою, помѣщается искусство — это департаментъ вкуса, тамъ, въ сторонѣ, наука, куда никакая другая способность, кромѣ отвлеченной мысли, проникать не должна; а тамъ и нравственность. Очень естественно, что для того, кто свыкся съ этими представленіями, трудно допустить, что всѣ способности человѣка подчиняются высшей духовной силѣ сознаніемъ просвѣтленнаго самообладанія, и что въ сущности у всѣхъ одна задача — созданіе цѣльнаго образа нравственнаго человѣка. За то намъ становится понятнымъ человѣкъ какъ равнодушное вмѣстилище, въ которомъ укладываются разныя способности, и мы продолжаемъ толковать о высокомъ значеніи личности, не замѣчая, что мы же подрѣзали его, отнявъ понятіе о внутренней цѣльности. Намъ не представляется нисколько невозможнымъ, чтобы одинъ и тотъ же человѣкъ вѣрилъ въ одно, зналъ другое, восхищался третьимъ; и мы охотно взялись бы передать, напримѣръ, китайцу или мусульманину общечеловѣческое пониманіе исторіи европейскихъ народовъ, лишь бы только на время урока онъ становился на объективную

вянофильскій кружокъ по-прежнему распадался на два оттѣнка: съ одной стороны Хомяковъ и Кирѣевскіе, съ другой Самаринъ и Аксаковъ, и что слiяніе въ то время еще не только не произошло, а напротивъ различіе въ ихъ взглядахъ еще рѣзче обозначилось, чѣмъ въ 1840 и 1841 годахъ. „Ноября 10 числа. Длинный и презанимательный разговоръ съ Самаринымъ. Онъ согласенъ, что ясно не можетъ развить логически свою мысль о имманентномъ сосуществованіи религіи съ наукой, что das Aufheben наукой оставляетъ церковь во всей ея дѣйствительности. Онъ согласенъ, что расторжимость человѣка, который мышленіемъ разрушаетъ то, что̀ принимаетъ фантазіей и сердцемъ, съ другой стороны, усыпляя мышленіе, снова даетъ мѣсто представленію, непримирима. Но они требуютъ это, хотятъ, etc[a].

Какъ же отнесся Хомяковъ къ воззрѣнію, къ которому пришелъ Самаринъ въ 1843 году? Очевидно, онъ не могъ сочувствовать этому взгляду. Онъ одинъ, сказали мы, устоялъ въ 40-хъ годахъ отъ увлеченія философіею Гегеля и могъ сразу отнестись къ ней критически, имѣя въ то время уже твердо сложившіяся убѣжденія. Чтобы въ этомъ удостовѣриться, достаточно прочесть слѣдующій отзывъ объ немъ

точку зрѣнія, т. е. позабывалъ бы свою вѣру, свои нравственныя понятія, свою народность,—однимъ словомъ, весь китаецъ свой, оставаясь впрочемъ китайцемъ въ своемъ эстетическомъ вкусѣ, въ своихъ юридическихъ понятіяхъ, въ своей жизни. Стоитъ только открыть одинъ ящикъ, а всѣ прочіе закрыты.... Какъ познавательная способность дѣйствуетъ въ полномъ разобщеніи съ прочими, такъ, разумѣется, и наука въ объективномъ ея значеніи, какъ плодъ этой способности, не можетъ имѣть ничего общаго, напримѣръ, хотъ съ нравственностью. Самое предположеніе какой либо между ними связи въ общемъ развитіи народнаго просвѣщенія кажется намъ дикою мыслью; но прежде, чѣмъ придти къ этому изумленію, мы должны были позабыть, что всѣ науки — вѣтви одной науки, что существуетъ только одна наука, и что самые существенные, коренные ея вопросы формулируются умомъ и въ тоже время глубоко захватываютъ совѣсть; что отъ этихъ основныхъ данныхъ, такъ или иначе разрѣшенныхъ сознаніемъ, во всей его жизненной цѣльности, каждая наука беретъ исходъ и къ нимъ же окончательно сводится. Да не мечта ли это?—Какая связь между добродѣтелью и химіею, между смиреніемъ и ботаникой?[a]... Такъ осудить эту точку зрѣнія могъ только тотъ, кто самъ стоялъ на ней, кто пережилъ ее и всѣмъ существомъ своимъ вполнѣ сознялъ ея несостоятельность и поборолъ ее въ себѣ.

Г-на. „Вчера (21 Декабря 1842 года) продолжительный споръ у меня съ Хомяковымъ о современной философіи. Удивительный даръ логической фасцинаціи, быстрота соображенія, память чрезвычайная, объемъ пониманія широкъ, вѣренъ себѣ, не теряетъ ни на минуту arrière pensée, къ которой идетъ. Необыкновенная способность! Я радъ былъ этому спору; я могъ нѣкоторымъ образомъ извѣдать силы свои; съ такимъ бойцомъ помѣриться стоитъ всякому ученью, и мы разошлись, каждый при своемъ, не уступивши іоты. Консеквентность его во многомъ выше формалистовъ Гегеліанскихъ; онъ прямо говоритъ, что изъ Гегелевыхъ началъ на Persönlichkeit Gottes, die Transcendenz вывести нельзя, не сдѣлавши великой ошибки, что изъ нея необходимо Immanenz и жизнь—inneres Gähren, приходящая въ себѣ къ идеѣ. Но, говоритъ онъ, такъ какъ этотъ результатъ нелѣпъ, слѣдовательно послѣднее слово философіи нелѣпость. Опровергая Гегеля, Хомяковъ не держится въ всеобщихъ замѣчаніяхъ, въ результатахъ; нѣтъ, зная свою изворотливость, онъ идетъ въ самую глубь, въ самое сердце, т. е. въ развитіе логической идеи". Но мы имѣемъ возможность не только предполагать, какъ долженъ былъ отнестись Хомяковъ къ взгляду Самарина, а можемъ дать на это положительный отвѣтъ. Благодаря особенной заботливости Ю. Ѳ-ча къ сохраненію дорогихъ для него писемъ Алексѣя Степановича, до насъ дошло письмо Хомякова къ Самарину отъ 15 Октября 1843 года. Оно уже появилось теперь въ печати въ „Русскомъ Архивѣ", тѣмъ не менѣе мы считаемъ нужнымъ привести его здѣсь цѣликомъ. Замѣчательное само по себѣ, оно только здѣсь, въ связи со всѣмъ предъидущимъ, получаетъ надлежащее значеніе и освѣщаетъ еще болѣе ходъ развитія Самарина.

„Любезнѣйшій Юрій Ѳедоровичъ, письмо ваше отъ 26 Сентября меня очень обрадовало, несмотря на тяжелое расположеніе духа, въ которомъ оно писано. Благодарю васъ за то, что вспомнили и исполнили свое обѣщаніе писать: радуюсь, что свободное время у васъ не даромъ пропало. Содержаніе вашего письма было для меня не неожиданно. Вы, можетъ быть, вспомните нашъ разговоръ съ вами и Аксаковымъ, когда я вамъ обоимъ обѣщалъ внутрен-

ною борьбу и даже пророчить что она начнется у васъ прежде чѣмъ у него. Въ его природѣ болѣе мечтательности и, не въ гнѣвъ ему буди сказано, женственности или художественности, охотно уклоняющейся отъ требованій логики. Вы задѣло приняли мужественно, сознавшись въ своемъ внутреннемъ раздвоеніи. Я этого ожидалъ, но, признаюсь, не такъ скоро. Богъ знаетъ, чѣмъ кончится раздвоеніе сознанное, но хорошо, что оно сознано. Несознанное можетъ вѣкъ продолжаться и при немъ примиреніе невозможно. Человѣкъ не имѣетъ права отступиться отъ требованій науки. Онъ можетъ съ утомленія закрыть глаза, насильно на себя наложить забвеніе, но послѣдующій за этимъ миръ есть *гробъ повапленный*, изъ котораго не выйдетъ никогда ни жизни, ни живаго. Если онъ разъ сознавъ раздвоеніе между наукою (анализомъ) и жизнью (синтезомъ), ему остается одинъ только исходъ—въ самомъ анализѣ, ибо синтезъ самъ себя повѣрять не можетъ. Вѣрны ли положенія науки? Вотъ вопросъ. То есть, строго ли вѣренъ былъ самъ себѣ анализъ? Отъ этой повѣрки зависитъ возможность примиренія. При вашей откровенности съ самимъ собою и отчетливости въ мыслихъ, и совершенно увѣренъ въ окончательномъ выводѣ. Наука невѣрна себѣ до сихъ поръ, смѣшивая *признанное* съ *сознаннымъ* и (не смѣю тебѣ) страдая постоянно тѣмъ недугомъ, въ которомъ она упрекаетъ мистиковъ. Это просвѣтитъ въ глаза у Шеллинга, за котораго вы и заступаться не станете; это мнѣ кажется яснымъ въ Гегелѣ въ противоположеніи сознаннаго *Sein* съ непосредственнымъ *Sein*, изъ котораго первое выходитъ съ характеромъ отрицанія въ видѣ *Nichts*, и которое не позволительно потому, что сознанное *) противополагаться законно только сознанному. Иное отношеніе (какое бы оно ни было) носитъ опять только характеръ *признанно* и не должно имѣть мѣста въ наукѣ сознанія. Впрочемъ это только между прочимъ. Найдется еще многое и многое, что не уйдетъ отъ васъ и вполнѣ возвратитъ вамъ свободу жизни, уличивъ во лжи чрезмѣрныя притязанія науки—анатоміи духа.

„Я не знаю судьбы вашей диссертаціи. Желаю ей добра и успѣха, потому что нахожу въ ней много и много истины и

*) Вѣроятно пропущено „можетъ".

даже готовъ защищать ее противъ васъ. Едва ли вы теперь къ ней справедливы: если же и справедливы, то она тѣмъ важнѣе мнѣ кажется. *Въ ней нѣтъ любви откровенной къ православію.* Да наука и не требуетъ любви. Въ православіи вы видите только сторону отрицательную, его антагонизмъ съ другими ученіями, и въ этомъ-то безпристрастномъ взглядѣ проявляется тѣмъ сильнѣе его внутренняя гармонія, какъ обличеніе дисгармоніи другихъ ученій. Это единственное право науки на жизнь. Тайникъ же жизни и ея внутреннія источники не доступны для науки и принадлежатъ только любви. Отъ того-то вашъ трудъ, искренній или нѣтъ въ смыслѣ православія внутренняго и духовнаго, представляетъ, по моему мнѣнію, выводы по большей части истинные и искренность ученаго, хотя и не искренность вѣрующаго, которой требовалъ Кирѣевскій. Для меня вашъ трудъ дорогъ и полагаю былъ бы полезнымъ, еслибъ могъ быть извѣстенъ—можетъ быть полезнѣе вѣ Россіи, чѣмъ у насъ.

„Мимоходомъ говорите вы о взглядѣ Гегеля на одинъ изъ основныхъ фактовъ христіанства. Вы съ нимъ не соглашаетесь, или, лучше сказать, признаете взглядъ его несогласнымъ съ ученіемъ церкви. Вы совершенно правы. Но Гегель виноватъ не въ дурномъ толкованіи, а въ дѣтской довѣрчивости, съ которою онъ принялся толковать о текстѣ такъ, какъ этотъ текстъ ходитъ давно по философскимъ школамъ, т. е. въ усѣченномъ видѣ. Французы. Англичане. Нѣмцы уже разсуждали не мало о *древѣ познанія* и постоянно оставляли въ сторонѣ прибавку *добра* и *зла*. Съ этимъ связывается нашъ давнишній споръ съ вами. Простите, если повторю уже сказанное мною: но, кажется, оно было сказано не при васъ, а при Аксаковѣ и Бобарыкинѣ. Изъ двухъ человѣкъ одинъ знаетъ про свѣтъ только то, что онъ свѣтитъ, а другой разсказываетъ вамъ всѣ законы преломленія, раздробленія, отраженія лучей и т. д. Изъ двухъ говорящихъ о любви одинъ знаетъ только слово любить, а другой объясняетъ всѣ дѣйствія любви такъ ясно, что можно вывести безошибочно какъ любящій поступитъ въ данномъ случаѣ. Вы скажете, что вторые гораздо лучше знаютъ свѣтъ и любовь, чѣмъ первые. Такъ. Но великій знатокъ свѣта—слѣпорожденный профессоръ, а знатокъ любви — *чортъ*. Знаютъ ли они? Очевидно — менѣе первыхъ. У нихъ знаніе внѣшнее, у тѣхъ

знаніе внутреннее, гораздо полнѣйшее, несмотря на отсутствіе логическихъ опредѣленій. Дерево знанія есть во всякомъ случаѣ миѣ о знаніи добра и зла посредствомъ закона какого бы то ни было. Жизнь непосредственная, инстинктивная не была опредѣлена для существа разумнаго. Законъ проявляетъ свободу. Свободное нарушеніе закона открывало дверь познанія также какъ и свободное исполненіе: но въ одномъ случаѣ человѣкъ получалъ положительное знаніе зла и узнавалъ добро какъ отрицаніе, въ другомъ—наоборотъ. Вы видите дальнѣйшее развитіе. Знаніе же, какъ знаніе логическое, не имѣетъ ничего общаго съ знаніемъ добра и зла. Истинно же знаемъ мы только то, въ чемъ живемъ и чѣмъ живемъ. Ошибка Гегеля (оставляя въ сторонѣ ученіе текста) происходитъ отъ односторонняго и школьно-гордаго понятія о знаніи вообще. А по правдѣ, смѣшно подумать, какъ ученые съ одной стороны и хвалители невѣжества съ другой, по разнымъ причинамъ, старались пріучить и отчасти пріучили людей понимать разсказъ Моисея объ законѣ въ смыслѣ болѣе или менѣе справедливой сатиры на знаніе.

„Какъ то мы увидимся? Въ какой точкѣ пути вашего найду я васъ? Дай Богъ, чтобы вы поскорѣе получили предчувствіе внутренняго примиренія, если еще не примиреніе полное. Но позвольте дать вамъ совѣтъ. Не оставляйте себя безъ труда кромѣ труда, который вы теперь предпринимаете для ученія собственной мысли. Трудъ посторонній будетъ для васъ отдохновеніемъ и облегчитъ главную умственную работу."

Письмо это заключаетъ въ себѣ, какъ въ зародышѣ, все возрѣніе Хомякова, раскрытое имъ впослѣдствіи въ богословскихъ трудахъ его. Мы не беремъ на себя ни комментировать его, ни выяснить всего обилія мыслей въ немъ заключающагося. Замѣтимъ только, что по отвѣтному письму Хомякова видно, что письмо Самарина, которое мы возстановили по черновому наброску, либо было значительно измѣнено имъ при переписке, либо письмо Хомякова служитъ отвѣтомъ на другое еще письмо Самарина, къ сожалѣнію, не дошедшее до насъ.

Въ послѣднихъ числахъ Ноября 1843 года Ю. Ѳ. Самаринъ выѣхалъ изъ Москвы и вернулся только въ половинѣ

Января 1844 года. По предложенію отца своего, онъ совершилъ въ эти два мѣсяца поѣздку по Россіи: побывалъ въ Ярославлѣ, погостилъ дня три у тетки своей, А. В. Валуевой въ Пучежскомъ женскомъ монастырѣ Костромской губерніи, а оттуда проѣхалъ черезъ Симбирскъ въ Заволжскую деревню отца своего; тамъ онъ прожилъ до Рождества, знакомясь въ первый разъ съ хозяйствомъ и наслаждаясь степною природою и зимнею охотою. „Сегодняшній день—писалъ онъ изъ деревни—былъ посвященъ всевозможнымъ удовольствіямъ: охота съ гончими — въ результатѣ три русака; охота съ ружьемъ—въ результатѣ шесть куропатокъ; рыбная ловля неводомъ — въ результатѣ 15 щукъ и цѣлый боченокъ раковъ. Какъ видите, не дурно. Намъ благопріятствовала чудная погода: ясное небо и яркое солнце. Я восхищался чудными освѣщеніями и переливами свѣта. Нагорная сторона казалась издали цѣпью ледниковъ. Странно, что пейзажисты вообще не понимаютъ красоты и живописности зимы. Не сомнѣваюсь, что искусству предстоитъ великая будущность въ Россіи, и въ числѣ его задачъ ставлю признаніе и воспроизведеніе живописью красоты зимы“ [1]). Новый годъ Самаринъ встрѣтилъ въ Казани; тамъ онъ пробылъ нѣсколько дней у двоюроднаго брата своего К. Д. А. Оболенскаго, познакомился со многими лицами Казанскаго общества, выѣзжалъ въ свѣтъ, рисовалъ портреты, снималъ виды, не забывая записывать въ своемъ дневникѣ, что́ узнавалъ замѣчательнаго, и повидимому былъ веселъ. А между тѣмъ тяжелая дума, какъ камень, давила его душу; процессъ внутренней борьбы совершался среди внѣшняго веселья и не давалъ ему ни минуты нравственнаго покоя. Письмо, написанное имъ изъ Казани наканунѣ новаго года, даетъ намъ указаніе того тревожнаго состоянія духа, въ которомъ онъ находился. „Радуюсь успѣху Грановскаго [2])—писалъ онъ Аксакову—и досадую

---

[1]) Переведено съ французскаго.

[2]) 23 Ноября 1843 года Грановскій открылъ свой первый публичный курсъ объ исторіи среднихъ вѣковъ; курсъ продолжался до 20 Апрѣля 1844 г. и имѣлъ большой успѣхъ.

на оплошность Погодина и Шевырева. Все, что ты говоришь по случаю рукоплесканій, я принимаю безусловно и вполнѣ сочувствую; не знаю почему ты думалъ, что я буду противъ этого спорить. Послушай Аксаковъ! Ты давно на меня сердишься за то, что съ недавняго времени я чаще сталъ не соглашаться съ тобою и спорить. Я радъ, что ты наконецъ высказалъ все то, что у тебя было на сердцѣ. Такъ! я спорю съ тобою, но ради Бога не думай, чтобы я находилъ въ этомъ удовольствіе и чтобы я дѣлалъ это потѣхи ради. Нѣтъ! я спорю съ тобою потому, что давно я веду тяжелый, мучительный споръ съ самимъ собою. Въ письмѣ мнѣ нельзя распространиться объ этомъ, но ты меня любишь, ты повѣришь мнѣ и потому немногихъ моихъ словъ будетъ достаточно на то, чтобы истребить зародышъ досады на меня, если онъ есть въ твоей душѣ. Скажу тебѣ одно. Все это время я провелъ въ самомъ тяжеломъ расположеніи духа. Вопросы мнѣ давно знакомые и на время усыпленные, но не побѣжденные, проснулись во мнѣ и требуютъ рѣшительнаго да или нѣтъ. Какое бы слово мнѣ ни пришлось произнести, чувствую, что съ нимъ сопряжена будетъ великая жертва. Кажется, никогда такъ сильно не было во мнѣ раздвоеніе; мнѣ невыносимо тяжело и грустно. Я не ребенокъ, ты это знаешь: тебѣ я могу высказать все. Много ночей я провелъ въ деревнѣ, безъ сна, въ горькихъ слезахъ и безъ молитвы. Бездѣлицу мы вычеркнули изъ нашей жизни: Провидѣніе—и послѣ этого можетъ быть легко и спокойно на сердцѣ! Но я не могу много писать объ этомъ, отложу до свиданія, котораго нетерпѣливо жду. Объ одномъ прошу тебя: не сердись, не досадуй на меня и не осуждай. Болѣе нежели когда нибудь мнѣ нужно твое сочувствіе, полное, довѣрчивое. Кое чѣмъ я занимался: статья по случаю Штейна кончена. Многимъ ты я думаю будешь доволенъ; а кое-чѣмъ нѣтъ.“

Около 16 Января Самаринъ вернулся въ Москву. О тогдашнемъ настроеніи его находимъ слѣдующую замѣтку въ Дневникѣ Г—на: „18 Января 1844 года. Самаринъ возвратился; онъ съ ужасомъ начинаетъ разглядывать невозможность удержаться на ихъ тонѣ ортодоксно-философскомъ

Благородное устройство его головы не дозволяетъ ему остановиться на формальномъ, внѣшнемъ сосуществованіи или лучше на юкстапозиціи *). Его поразилъ въ Казани Лама, увѣренный, спокойный въ своей ортодоксіи. Но онъ грустенъ, процессъ совершается круто, и я знаю по себѣ, какъ тяжело разставаться съ нѣкоторыми мечтами, хотя я въ нихъ и не такъ вжился какъ онъ.“ Процессъ дѣйствительно совершался круто, но Г—нъ ошибался въ исходѣ его: онъ разрѣшался не въ ту сторону, въ какую предполагалъ Г—нъ. Къ сожалѣнію, никакихъ точныхъ указаній на то, что происходило съ Ю. Ѳ—чемъ по возвращеніи его въ Москву до диспута, не находится ни въ бумагахъ, оставшихся послѣ него, ни въ письмахъ того времени. Извѣстно только, что у Самарина были продолжительныя пренія съ Хомяковымъ, что они проводили въ спорахъ цѣлыя ночи. Такъ въ одномъ изъ семейныхъ писемъ Аксаковыхъ отъ 31 Января 1844 года сказано: „Самаринъ читалъ Константину свою статью, кажется философскую; ихъ было немного, но оставались до 5-го часу, а вскорѣ былъ вечеръ у Самарина, и тамъ также оставались до 4-хъ“; такъ продолжались эти бесѣды и всю весну 1844 года. Сближеніе съ Хомяковымъ имѣло рѣшающее значеніе въ жизни Самарина. Онъ сознавалъ несостоятельность той точки зрѣнія, къ которой онъ пришелъ; она не только не примирила его съ самимъ собою, напротивъ, тяготила его, противорѣча цѣльности его духовной природы. Ему необходимо было избрать одно изъ двухъ слагавшихся тогда направленій: либо признать логическое

*) Но Г-нъ, справедливо осуждавшій точку зрѣнія, на которой стоялъ тогда Самаринъ и открыто признававшій себя за Гегеліанца „разставшагося съ нѣкоторыми мечтами“, дѣйствительно ли считалъ тогда вопросъ о религіи для себя окончательно рѣшеннымъ? Нѣкоторыя мѣста въ его Дневникѣ наводятъ на читателя невольное сомнѣніе въ томъ, чтобы онъ въ душѣ былъ увѣренъ въ безусловной истинѣ своей точки зрѣнія. Такъ, напримѣръ, 14 Апрѣля 1844 г., излагая свои мысли по поводу прочитанной имъ философіи природы Гегеля, онъ заключаетъ слѣдующими словами: „Разсудкомъ не выйдешь изъ этихъ логическихъ круговъ, такъ какъ разсудкомъ никогда не поймешь жизнь органическую, ибо жизнь сама въ себѣ, an sich, спекулятивна. Разсудочная истина формально до окончености ясна, но плоска, и *истинная примиренія въ ней нѣтъ*. Спекулятивная повидимому смутна, но она глубока.“

знаніе за единственный путь постиженія истины, философію Гегеля за высшее выраженіе этого знанія, а религію за моментъ въ развитіи духа, уже побѣжденный человѣчествомъ; либо ему предстояло признать, что однимъ путемъ логическимъ нельзя узнать истины, что она воплощается въ самой жизни, которая требуетъ другаго пути постиженія. Самаринъ призналъ послѣднее направленіе, принялъ воззрѣніе Хомякова, остался ему вѣренъ до конца жизни своей и призналъ Хомякова своимъ учителемъ.

Какое же значеніе имѣлъ Хомяковъ для Самарина въ этотъ критическій моментъ его развитія? На этотъ вопросъ отвѣтъ дастъ самъ Юрій Ѳедоровичъ въ слѣдующихъ словахъ, въ которыхъ нельзя не видѣть выраженія личнаго его ощущенія: „Для людей сохранившихъ въ себѣ чуткость неповрежденнаго, религіознаго смысла, но запутавшихся въ противорѣчіяхъ и раздвоившихся душею, Хомяковъ былъ своего рода эмансипаторомъ; онъ выводилъ ихъ на просторъ, на свѣтъ Божій, и возвращалъ имъ цѣльность религіознаго сознанія“ *).

Упомянутыя бесѣды Хомякова должны были глубоко врѣзаться въ памяти Самарина и неудивительно поэтому, что впечатлѣніе ими произведенное невольно отразилось на характеристикѣ полемическихъ бесѣдъ Хомякова, написанной Самаринымъ въ 1867 году. Она имѣетъ поэтому значеніе личныхъ воспоминаній, восходящихъ къ описываемой эпохѣ, и можетъ восполнить недостатокъ современныхъ извѣстій. „Мы хотимъ — пишетъ Самаринъ въ томъ же предисловіи—освѣжить въ памяти тѣхъ изъ читателей, которые лично знавали Хомякова, главныя темы и характеръ его полемическихъ бесѣдъ. Дѣйствіе ихъ, кажется, можно бы выразить такимъ образомъ: живые умы и воспріимчивыя души выносили изъ сближенія съ Хомяковымъ то убѣжде-

*) Предисловіе къ богосл. соч. Хомякова, стр. XXIII. Въ подлинникѣ, слово „возвращалъ“ и заключительныя строки въ слѣдующемъ за симъ отрывкѣ напечатаны простымъ шрифтомъ; мы печатаемъ ихъ съ разстановкою буквъ, чтобы обратить на нихъ вниманіе читателя, такъ какъ въ нихъ, по нашему мнѣнію, выразилось личное ощущеніе того вліянія, которое имѣлъ Хомяковъ на Самарина.

ніе или, положимъ, хотя то ощущеніе, что истина живая и животворящая никогда не раскрывается предъ простою любознательностью, но всегда дается въ мѣру запроса совѣсти, ищущей вразумленія, и что въ этомъ случаѣ актъ умственнаго постиженія требуетъ подвига воли; что нѣтъ такой истины научной, которая бы не согласовалась или не должна была окончательно совпасть съ истиною повѣданною; что нѣтъ такого чувства или стремленія, въ нравственномъ отношеніи безукоризненнаго, нѣтъ такой разумной потребности какого бы рода она ни была, отъ которыхъ бы мы должны были отказаться, вопреки нашему сознанію и нашей совѣсти, чтобы купить успокоеніе въ лонѣ церкви; словомъ: что можно вѣрить честно, добросовѣстно и свободно, что даже иначе какъ честно, добросовѣстно и свободно нельзя вѣрить. Вотъ что уяснялъ, развивалъ, доказывалъ Хомяковъ своимъ могучимъ, неотразимымъ словомъ, и слову своему, онъ самъ, всѣмъ существомъ своимъ служилъ живымъ подтвержденіемъ и свидѣтельствомъ. Вотъ въ какомъ смыслѣ мы назвали его эмансипаторомъ людей, расположенныхъ вѣрить, но запуганныхъ и смущенныхъ встрѣчею съ противорѣчіями повидимому неразрѣшимыми. Узнавъ его, они начинали дышать полною грудью, чувствуя себя какъ бы освобожденными въ своемъ религіозномъ сознаніи и какъ бы оправданными въ своемъ внутреннемъ протестѣ противъ всѣхъ двуличныхъ и незаконныхъ, хотя подчасъ и соблазнительныхъ сдѣлокъ съ тою примѣсью лжи, неправды и условности, которою застилается въ нашихъ понятіяхъ образъ церкви. Для многихъ сближеніе съ Хомяковымъ было началомъ поворота къ лучшему, и потому остается навсегда въ ихъ признательной памяти какъ знаменательное событіе ихъ собственной внутренней жизни.“

Съ этого времени измѣнились и взаимныя отношенія членовъ славянофильскаго кружка. Раздвоеніе на двѣ партіи: Хомякова и Кирѣевскихъ съ одной стороны, Аксакова и Самарина съ другой, совершенно исчезло; все болѣе и болѣе утверждалось единомысліе Хомякова, Самарина и Аксакова, и оно наконецъ выдвинуло ихъ, какъ главныхъ

представителей славянофильскаго направленія. Въ какое же отношеніе сталъ тогда Самаринъ къ Аксакову? Убѣжденія Самарина окончательно сложились и окрѣпли до твердаго закала, прошедши черезъ горнило тяжелаго испытанія: это не могло не отразиться на отношеніяхъ его къ самому близкому его другу, въ виду того, что онъ такъ долго находился подъ его вліяніемъ. Самаринъ сталъ самостоятеленъ, вышелъ изъ подъ вліянія Аксакова, которое начало ослабѣвать еще ранѣе: но ихъ связывало попрежнему единомысліе и личная дружба. Такой естественной перемѣнѣ въ отношеніяхъ Аксаковъ придавалъ бо́льшее значеніе, чѣмъ оно имѣло въ дѣйствительности: онъ не могъ помириться вообще ни съ какою перемѣною во взаимныхъ отношеніяхъ своихъ съ Самаринымъ; это вызывало не разъ Самарина на объясненія, такъ какъ онъ сохранилъ къ другу своему глубокое чувство привязанности и дорожилъ этимъ чувствомъ. Изъ нѣсколькихъ писемъ Самарина на эту тему мы приведемъ здѣсь одно, написанное имъ изъ Петербурга въ 1846 году; мы останавливаемся на этомъ письмѣ, хотя оно относится къ нѣсколько позднѣйшей эпохѣ, собственно потому, что въ немъ Самаринъ опредѣляетъ свои отношенія къ Аксакову съ самаго начала ихъ знакомства: „Заключеніе твоего письма меня глубоко тронуло. Мнѣ казалось, какъ будто я слышу твой знакомый голосъ и чувствую ударъ по плечу твоей тяжелой руки. И мнѣ живо памятно то время, о которомъ ты говоришь, какъ о невозвратно-прошедшемъ. Дѣйствительно, наши отношенія измѣнились и должны были измѣниться потому только, что оба мы созрѣли. Но въ сущности они тѣ же, какъ остается собою самимъ—тѣмъ же человѣкомъ—юноша, вступающій въ возрастъ мужа. Ты можешь настоять на томъ, что мы должны разойтись; но я, кладя руку на сердце, говорю тебѣ, что это твое заблужденіе, твоя воля, а вовсе не необходимость. Ты понимаешь неясно наши прежнія отношенія. Въ то время, о которомъ говоришь ты, между нами не было еще свободнаго согласія, ибо я находился подъ сильнымъ твоимъ вліяніемъ, но ты этого не видѣлъ и не видишь до сихъ поръ: за это я высоко цѣню тебя. Ты первый выска-

залъ для меня всѣ неясныя ощущенія души моей, неопредѣленныя сочувствія, требованія пробудившейся мысли. Я все принималъ отъ тебя; я не былъ еще въ состояніи съ тобою спорить. Подъ твоимъ вліяніемъ опредѣлился мой образъ мыслей. Мы шли не вмѣстѣ, а я шелъ за тобою. Этотъ образъ мыслей сдѣлался наконецъ вполнѣ моимъ, когда мы разошлись въ понятіяхъ, когда я началъ заниматься диссертаціею, богословіемъ, а ты филологіей. Вотъ когда мы разошлись, т. е. пошли независимо другъ отъ друга. Мало-по-малу рѣзче опредѣлялся мой образъ мыслей и твой, еще болѣе обозначалась разница въ нашихъ характерахъ и способностяхъ, и только теперь, чувствуя въ себѣ полную независимость, я могу вполнѣ признать и оцѣнить тебя какъ *друга*, но съ которымъ я связанъ единствомъ основныхъ убѣжденій и сочувствій, въ которомъ я несомнѣнно увѣренъ и котораго люблю просто, какъ живое лицо, не различая хорошихъ сторонъ отъ дурныхъ... Еслибъ мы могли взглянуть другъ другу прямо въ лицо, туманъ разсѣялся бы во мнѣ, и тогда всѣ эти объясненія были бы ненужны".

Возвращаемся снова къ диссертаціи Ю. Ѳ-ча. Всѣ три части ея были представлены въ факультетъ, который читалъ ее около года. Наконецъ, 5 Апрѣля 1844 года, третья часть была одобрена Совѣтомъ и затѣмъ отпечатана въ очень ограниченномъ числѣ экземпляровъ; въ продажу она не поступала и составляетъ библіографическую рѣдкость. Никакой рукописи третьей части не сохранилось, и потому эта часть печатается во всемъ согласно съ первымъ изданіемъ; въ ней опущено только небольшое предисловіе, которое было въ свое время необходимо потому, что первая и вторая часть не могли быть напечатаны, но теперь теряетъ всякое значеніе при общемъ предисловіи, находящемся въ началѣ всего изслѣдованія. — Первый печатный экземпляръ своей диссертаціи Ю. Ѳ. отвезъ Хомякову, чтобы этимъ знакомъ вниманія и уваженія выразить тѣ отношенія, которыя установились между ними.

За нѣсколько дней предъ диспутомъ Ю. Ѳ. написалъ рѣчь, которую онъ предполагалъ прочесть передъ диспутомъ, что-

бы ознакомить слушателей съ содержаніемъ первыхъ двухъ оставшихся не напечатанными частей диссертаціи и ввести ихъ такимъ образомъ въ кругъ тѣхъ воззрѣній, которыя проходятъ и черезъ третью часть, но доказаны и развиты въ первыхъ двухъ. Однако рѣчь эта не была прочитана; содержаніе ея было передано Самаринымъ въ изустномъ словѣ. Въ настоящемъ изданіи эта рѣчь помѣщается вслѣдъ за диссертаціею.

Ю. Ѳ—чъ желалъ, чтобы А. С. Хомяковъ принялъ участіе въ диспутѣ, и, въ отвѣтъ на его приглашеніе, Хомяковъ отвѣчалъ ему слѣдующимъ письмомъ: „Очень трудно мнѣ отвѣчать вамъ, любезный Юрій Ѳедоровичъ, потому что во всемъ почти согласенъ съ вами. Нѣкоторыя мѣста, въ которыхъ я не согласенъ, взяты уже другими. Если время позволитъ, я думаю на васъ напасть за то, что вы ставите въ упрекъ Стефану отсутствіе сочувствія съ вопросами современными и это сочувствіе ставите въ похвалу Ѳеофану. Стефанъ не могъ говорить противъ реформы, ибо она дѣлалась во имя разума, а Ѳеофанъ могъ говорить противъ старовѣровъ, ибо они дѣйствовали во имя церкви; слѣдовательно церковь обязана была отъ нихъ отречься. Также Ѳеофанъ въ похвалу Петру говорилъ, что онъ Епископовъ хотѣлъ простосердечныхъ. Изъ этого выходитъ: не ученость, а полнота духовная нужна христіанину, ибо христіанство *не наука* и наукообразнымъ быть не можетъ; слѣдовательно онъ вполнѣ православенъ. Также и его богословіе названо „Полемика“; изъ этого также видно, что положительнаго богословія онъ не принимаетъ, а только отрицательное. Поэтому собственно протестантства въ немъ нѣтъ“.

Диспутъ происходилъ 3 Іюня 1844 года въ большой залѣ новаго университета; начался онъ въ 10 часовъ и продолжался три съ половиною часа. Впечатлѣніе, произведенное этимъ диспутомъ, и отчасти происходившія на немъ прѣнія описаны въ современныхъ письмахъ С. Т. Аксакова и П. Я. Чаадаева; нѣсколько мыслей и замѣчаній о диспутѣ находимъ также въ Дневникѣ Г—на и въ небольшой статьѣ, помѣщенной въ Москвитянинѣ *) и написанной, вѣроятно,

*) 1844 г. № 6.

Шевыревымъ. Приведемъ существенныя мѣста изъ письма С. Т. Аксакова: „Диспутъ былъ очень хорошъ особенно, въ отношеніи къ Самарину. Никогда и никого не видѣлъ я на каѳедрѣ столь свободнымъ, благороднымъ и умѣреннымъ, но послѣдній эпитетъ не выражаетъ мысли; я хотѣлъ сказать, что всего у него было въ мѣру: и внутренней теплоты, и достоинства, и спокойствія, и скромности и уклончивости, и смѣлости. Всѣ были имъ восхищены, особенно тѣ, которые ему возражали, и изъ нихъ особенно Шевыревъ: онъ влюбленъ въ Самарина на каѳедрѣ. Послѣдній возражалъ ему гораздо слабѣе, нежели могъ. Впрочемъ люди знающіе (и Константинъ въ томъ числѣ) говорятъ, что можно было напасть на Самарина гораздо сильнѣе." Послѣ Шевырева возражалъ профессоръ латинскаго языка Мещиковъ, которому Самаринъ отвѣчалъ „блистательно, и все такъ нерѣзко и недерзко. Затѣмъ говорилъ Клинъ на латинскомъ языкѣ и жестоко напалъ за рѣшительный приговоръ протестантизму, доказывая, что диспутантъ не читалъ проповѣдей протестантскихъ. Когда онъ кончилъ, Самаринъ спросилъ: на какомъ языкѣ угодно г. Клину слышать отвѣтъ, прибавя, что по латыни онъ не привыкъ говорить свободно. Клинъ выбралъ нѣмецкій. Вслѣдъ за симъ яростно напалъ Бодянскій, защищая Кіевское духовенство и Малороссію. Самаринъ превосходно отвѣчалъ ему, сконфузилъ и сдѣлалъ смѣшнымъ. Во время спора Бодянскаго нѣсколько разъ врѣзывался Артемовъ тоже со злобою: словами: „нельзя Дмитрія Ростовскаго мѣрить Гегелевымъ аршиномъ" возбудилъ онъ даже смѣхъ и шумъ одобренія. Послѣ сего онъ съ дерзостью сказалъ: „назвать въ диссертаціи Гегеля, значитъ выкинуть флагъ." Самаринъ мастерски возразилъ: „я не отвѣчаю вамъ на это" и отвернулся. П. П. Давыдовъ поспѣшилъ начать: позвольте мнѣ обратить къ вамъ мое слово, и занесъ неописанную ахинею. Въ заключеніе онъ сказалъ: я читалъ всѣ три части вашей диссертаціи и долженъ сказать, что въ ней мысли ложны, выраженія сухи, нѣтъ системы и единства, а потому мы, всего болѣе уважая самостоятельность, которая у васъ часто сопровождается рѣзкостью выраженій, надѣясь,

что вы *современемъ откажетесь отъ своихъ началъ*, помня вашъ блистательный экзаменъ и выслушавъ ваше блистательное защищеніе, признаемъ васъ *достойнѣйшимъ* магистромъ, — и вся эта галиматья была покрыта рукоплесканіями, отъ которыхъ скромный Давыдовъ скрылся въ толпѣ!" *) Другое свидѣтельство о диспутѣ Самарина исходитъ отъ одного изъ видныхъ, хотя и не передовыхъ представителей западническаго направленія, П. Я. Чаадаева, имѣвшаго притомъ особое предрасположеніе къ католицизму и неутратившаго вѣры въ его историческую будущность. „Въ отвѣтъ на твое письмо — писалъ Чаадаевъ одному изъ своихъ друзей — опишу тебѣ важное событіе, совершившееся у насъ въ литературномъ мірѣ: увѣренъ, что ничѣмъ столько тебѣ не удружу. Тебѣ извѣстна диссертація Самарина. Мы, кажется, вмѣстѣ съ тобою ее слушали. На прошлой недѣлѣ онъ ее защищалъ всенародно. Народу было много, въ томъ числѣ, разумѣется, всѣ друзья Самарина обоего пола. Не знаю, какъ тебѣ выразить то живое участіе, то нетерпѣливое ожиданіе, которыя наполняли всѣхъ присутствующихъ до начатія диспута. Но вотъ молодой писатель взошелъ на каѳедру, всѣ взоры обратились на спокойное, почти торжественное его чело. Ты знаешь предметъ разсужденій. Подъ покровомъ двухъ именъ Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича дѣло идетъ о томъ, возможна ли проповѣдь въ какой либо иной церкви кромѣ православной? По этому случаю, какъ тебѣ извѣстно, онъ разрушаетъ все западное христіанство и на его обломкахъ воздвигаетъ свое собственное, преисполненное высокимъ чувствомъ народности, и въ которомъ чудно примиряются всѣ возможныя отклоненія отъ первоначальнаго ученія Христова. Но все разсужденіе не было напечатано, онъ защищалъ только послѣднюю его часть, составляющую нѣкоторымъ образомъ особенное сочиненіе о литературномъ достоинствѣ двухъ проповѣдни-

*) Хомяковъ 10 Октября 1844 г. писалъ Самарину въ Петербургъ „Давыдовъ похитилъ протоколъ объ вашемъ диспутѣ и егорича въ этомъ признался; за что Пахимовъ (инспекторъ студентовъ) назвалъ его виртуозомъ. Причина похищенія самолюбіе, оскорбленное тѣмъ, что вы у него не были."

ковъ. О самомъ сочиненіи говорить не стану; ты отчасти его знаешь, остальное самъ прочтешь. Не имѣя возможности защищать всѣ положенія своего разсужденія, Самаринъ въ короткихъ словахъ изложилъ его содержаніе и съ рѣдкимъ мужествомъ высказалъ передъ всѣми свой взглядъ на христіанство—плодъ долговременнаго изученія святыхъ отцевъ и исторіи церкви—проникнутый глубокимъ убѣжденіемъ и поражающій особенно своею новостью. Никогда, въ томъ я увѣренъ, со времени существованія на землѣ университетовъ, молодой человѣкъ, едва оставившій скамью университетскую, не разрѣшалъ такъ удачно такихъ великихъ вопросовъ, не произносилъ съ такою властью, такъ самодержавно, такъ безкорыстно приговоръ надъ всѣмъ тѣмъ, что создало ту науку, ту образованность, которыми взлелѣянъ, которыми дышетъ, которыхъ языкомъ онъ говоритъ. Я былъ тронутъ до слезъ этимъ прекраснымъ торжествомъ современнаго направленія въ нашемъ отечествѣ, въ нашей боголюбивой смиренной Москвѣ. Ни малѣйшаго замѣшательства, ни малѣйшаго стѣсненія не ощутилъ нашъ молодой ѳеологъ, рѣшая совершенно новымъ, неожиданнымъ образомъ высочайшую задачу изъ области разума и духа. И вотъ онъ кончилъ и спокойно ожидаетъ возраженій, весь осѣненный какою то высокою довѣренностью въ своей силѣ. Шопотъ удивленія распространился по обширной залѣ; нѣкоторыя женскія головы тихо преклонились передъ необыкновеннымъ человѣкомъ; друзья шептали: „чудно!“ рукоплесканія насилу воздержались. Сидѣвшій подлѣ меня одинъ изъ сообщниковъ этого торжества сказалъ мнѣ: „Voilá ce qui s'appelle une exposition claire.“ Такъ какъ я не изъ числа тѣхъ, для которыхъ такъ ясно выразилась мысль оратора, то тебѣ ее не передамъ, а стану продолжать описаніе самаго представленія.“—Вторая половина письма содержитъ въ себѣ довольно пространное изложеніе тѣхъ возраженій, которыя, по мнѣнію Чаадаева, слѣдовало бы сдѣлать въ защиту католическаго вѣроисповѣданія, чтобы показать между прочимъ, что оно „*лучше* прочихъ христіанскихъ исповѣданій постигло своимъ здравымъ практическимъ смысломъ человѣческую природу.... что церковь за-

падная развивалась не какъ государство, а какъ царство" и т. д.; по этому мы опускаемъ вторую половину письма тѣмъ болѣе, что оно уже было напечатано въ „Вѣстникѣ Европы" за 1871 годъ (книжка 11-ая, стр. 331). Если диспутъ Самарина, по выраженію Чаадаева, былъ торжествомъ той партіи, которой принадлежалъ Ю. Ѳ., то очевидно, что онъ не могъ произвести на Г—на, при всемъ сочувствіи его къ личности диспутанта, отраднаго впечатлѣнія. „Вчера—пишетъ онъ въ Дневникѣ своемъ—Самаринъ защищалъ свою диссертацію. Не понятно сочетаніе высокихъ діалектическихъ способностей этого человѣка съ жалкими православными теоріями и съ утрированнымъ славянизмомъ; въ немъ противорѣчіе это бросается особенно въ глаза потому, что у него рѣшительно логика преобладаетъ надъ всѣмъ Онъ, правда, и самъ видитъ шаткость своей фантастической основы, но не отступаетъ отъ нея. Можетъ юность, всегда готовая предаваться отвлеченнымъ теоріямъ, виною этого направленія, недостатокъ фактическихъ свѣдѣній и неумѣнье покориться историческому элементу. Вообще диссертація и защита ея произвели какое то грустное чувство. Во всемъ этомъ есть что-то ретроградное, негуманное, узкое, какъ и во всей партіи національной. Какъ съ ними ни ладь въ нѣкоторыхъ вопросахъ, остается страшный оврагъ, дѣлящій и непереходимый."

Завѣтною мыслью Самарина было, по окончаніи диссертаціи и диспута, поступить профессоромъ въ университетъ и посвятить себя занятіямъ научнымъ, къ которымъ онъ чувствовалъ особое призваніе. Съ этой мыслью Самаринъ долго не могъ разстаться; но ей не суждено было осуществиться. По желанію отца своего, онъ 7 Августа 1844 года отправился на службу въ Петербургъ—городъ для него совершенно новый, даже почти чуждый, хотя онъ въ немъ родился и провелъ дѣтство. Это событіе въ жизни Самарина, хотя и совершившееся вопреки его воли, имѣло свою хорошую сторону, приготовивъ его къ дальнѣйшей дѣятельности, которою опредѣлилась вся его жизнь; мы разумѣемъ участіе имъ принятое въ разрѣшеніи крестьянскаго вопроса и его дѣятельность какъ публициста по Остзей-

скому вопросу *). Изъ области отвлеченной науки, которая до тѣхъ поръ вполнѣ поглощала Самарина, онъ былъ сразу перенесенъ въ сферу дѣятельности практической, которая познакомила его съ жизнью и ея требованіями. Очевидно, что для Ю. Ѳ—ча съ тою подготовкою, съ которою онъ вступилъ на службу, нельзя было опасаться, чтобы онъ могъ удовлетвориться обычнымъ прохожденіемъ службы въ качествѣ чиновника, причисленнаго къ Департаменту Министерства Юстиціи—должность, на которую онъ былъ опредѣленъ при поступленіи на службу 27 Октября 1844 года „впредь до открытія въ томъ Департаментѣ приличной званію его штатной вакансіи", а потомъ въ качествѣ старшаго помощника Секретаря, и затѣмъ Секретаря въ Сенатѣ, гдѣ онъ оставался на службѣ безъ малаго годъ, съ 20 Февраля 1845 года до 9 Февраля 1846 года. Позднѣе Самаринъ признавалъ пользу, которую ему принесла служба, но въ то время онъ тяготился ею и видѣлъ въ ней только помѣху для своихъ научныхъ занятій; все свободное отъ службы время онъ посвящалъ изученію Русскихъ лѣтописей и, вскорѣ по пріѣздѣ въ Петербургъ, принялся писать статью о Новгородѣ (Вѣче и Князь). Петербургское Общество, даже литературное, не удовлетворяло его: „Былъ я—писалъ Самаринъ Аксакову—на двухъ такъ называемыхъ литературныхъ вечерахъ у Даля. Нѣтъ это не то! Нѣтъ той свободы, той веселости, той теплоты. Съѣзжаются люди чиновные, не глупые, но убитые службою, изнуренные мертвящимъ трудомъ и физически-неспособные вырваться изъ душнаго круга мелкихъ заботъ и мелкихъ занятій. Они отдыхаютъ молча за чашкою чая или же разсказываютъ анекдоты или, наконецъ, толкуютъ объ операхъ". Въ это общество Ю. Ѳ. вступилъ

*) Черезъ годъ и четыре мѣсяца по поступленіи на службу, именно 14 Февраля 1846 года, Ю. Ѳ—чъ, въ качествѣ чиновника Мин. Внут. Дѣлъ, былъ „назначенъ для занятій по дѣламъ Высочайше утвержденныхъ въ С.-Петербургѣ двухъ Комитетовъ объ устройствѣ быта Лифляндскихъ и Эстляндскихъ крестьянъ", какъ значится въ формулярномъ его спискѣ. Ему было поручено составить историческую записку о мѣропріятіяхъ по устройству крестьянъ въ Лифляндіи; написанное имъ заключеніе къ этому историческому обзору напечатано во II-мъ томѣ его сочиненій на стр. 433—438.

какъ представитель славянофильскаго направленія, которое въ дѣйствительности было вовсе неизвѣстно Петербургу, а по отзывамъ о немъ, распространеннымъ Бѣлинскимъ и принятымъ на вѣру въ обществѣ, не удостоивалось даже серьезнаго обсужденія, а просто устранялось съ улыбкою гордаго самодовольствія. Можно себѣ представить поэтому какъ мало удовлетворяла Ю. Ѳ—ча тогдашняя Петербургская интеллигенція. „Здѣсь рѣшительно не съ кѣмъ поговорить, даже поспорить—писалъ Самаринъ Аксакову—до чего ни коснись, непремѣнно наткнешься на такія основы, которыхъ никоимъ образомъ мыслью поколебать нельзя; чувствуешь, что здѣшній мыслящій человѣкъ получилъ другое воспитаніе, что его интересуетъ другое, что наконецъ вся жизнь его, мысль, сочувствія, дѣятельность направлены не въ ту сторону, въ которую смотримъ мы. Охота спорить пропадаетъ, молчишь и съ внутреннею досадою пропускаешь мимо ушей оскорбительные, полные надменнаго пренебреженія отзывы о нашей старинѣ, о нашей вѣрѣ, о русскомъ народѣ вообще!“...

Несмотря на эти неблагопріятныя условія, внутреннее развитіе Самарина продолжалось по-прежнему. Онъ не достигъ еще полнаго примиренія, но все болѣе и болѣе укрѣплялся и утверждался въ томъ направленіи, къ которому онъ окончательно примкнулъ весною 1844 года, послѣ продолжительныхъ бесѣдъ съ Хомяковымъ. Очень вѣрно опредѣляетъ настроеніе Самарина, вскорѣ по переѣздѣ его въ Петербургъ, письмо къ нему А. С. Хомякова отъ 10 Октября 1844 года. Приведемъ здѣсь тѣ мѣста изъ этого письма, которыя имѣютъ важное значеніе не только потому, что подтверждаютъ и уясняютъ сказанное нами о вліяніи, которое имѣлъ Хомяковъ на Самарина въ эту эпоху его развитія, но и потому, что даютъ указаніе на то, какъ самъ Ю. Ѳ. въ письмѣ своемъ къ Хомякову, къ сожалѣнію утратившемся, опредѣлялъ свое отношеніе къ Петербургу и къ направленію, открытымъ послѣдователемъ котораго онъ явился въ Петербургскомъ обществѣ. „Ваши письма писалъ Хомяковъ—меня очень утѣшили. Я не боялся за васъ Петербурга: онъ представлялъ, по моему мнѣнію, только

одну, такъ сказать, механическую опасность. Общество, служба, пріятели, театръ и проч. могли расхватать у васъ время такъ совершенно, что на себя остались бы только часы сна и обѣда. Вы эту опасность знали и слѣдовательно должны были ея избавиться легко, выгородивъ себѣ часть дня въ полное и неприкосновенное владѣніе. Другая опасность, вѣрованіе въ какую бы то ни было существенность службы, въ какую бы то ни было практическую пользу (разумѣется не для себя, а для другихъ) для васъ не существуетъ. Что же оставалось? Обаяніе общества и его успѣховъ? Объ этомъ и думать нечего при такомъ обществѣ. Вотъ что я думалъ, когда вы поѣхали; а все-таки весело слышать отъ васъ, что именно все сбылось по моимъ предположеніямъ, что вы человѣкъ свободный по прежнему, что вы трудитесь и что мы увидимъ плоды этого труда... Еще веселѣе мнѣ отъ другаго вывода, который я позволю себѣ сдѣлать изъ вашего письма. Для васъ не прошло еще время борьбы и не наступило примиреніе. Оно вамъ по прежнему кажется невозможнымъ. Такъ и должно быть. Оно невозможно, покуда хоть одна препона остается, покуда логическій міръ не отдѣлится въ мысли совершенно отъ міра жизни и факта, покуда онъ не познается какъ законъ отношеній, т. е. *внѣшній*. Придетъ непремѣнно время, когда вамъ представится онъ въ своей ограниченности и когда вы будете негодовать на гордость его притязаній точно также, какъ вы теперь уже негодуете на притязанія формализма общественнаго въ его стремленіи подчинить себѣ живую свѣжесть вольной жизни. (Напримѣръ, когда Киселевъ—чтобъ ему ни дна ни покрышки—замѣняетъ нестройную сходку правильною балотировкою. Каково! По истинѣ, народы дикіе любятъ порядокъ!) Покуда еще не наступило примиреніе, мнѣ весело и болѣе чѣмъ весело видѣть, что механическій процессъ, которому подверглась ваша жизнь въ Петербургѣ, приноситъ добрые плоды. Вамъ становится яснымъ, что воля человѣка имѣетъ великое вліяніе на его мышленіе даже тогда, когда оно повидимому старается удержаться въ предѣлахъ необходимой, неуклонной логики. Вы совершенно правы и даже, вѣроятно, въ отношеніи къ са-

мому себѣ; но не судите себя слишкомъ строго и не обвиняйте совершенно свою волю. Вспомните, пожалуйста, мои слова передъ вашимъ отъѣздомъ и какого добра я ждалъ для васъ отъ Петербурга. Постоянныя занятія въ области чистаго умозрѣнія дѣйствуютъ на мысль, какъ усиліе что нибудь вспомнить. Не вспомнишь, покуда не поѣдешь съ собаками или не пройдешься пѣшкомъ. Кромѣ того жизненный законъ проявляется не только въ выводахъ философскихъ: онъ дѣлается явнымъ изъ законовъ исторіи, изъ художества, изъ права, изъ всего, что есть. Всѣ эти выводы, которые вамъ являлись отдѣльными, покуда вы критически изучали всякій предметъ отдѣльно, сольются для васъ въ одну общую гармонію, въ одинъ общій выводъ *освобожденной жизни*. Видите, какъ хорошо я разсуждаю о пользѣ вашего отсутствія; а сдвали вы повѣрите, какъ оно мнѣ досадно, какъ мнѣ часто хочется высказать вамъ мысли, которыя мнѣ безпрестанно приходятъ при чтеніи, при разговорахъ и проч., именно вамъ: не потому только, что вамъ они были бы понятнѣе, чѣмъ кому либо, но и потому, что вы болѣе всѣхъ выражаете общую потребность человѣческаго ума въ нашъ вѣкъ, потребность мысли умиренной. Знаете ли, что мнѣ просто стало досадно, когда вы въ своемъ письмѣ вспомнили объ нашихъ прошловесеннихъ бесѣдахъ". Хомяковъ и Самаринъ разумѣли, конечно, тѣ продолжительныя ночныя бесѣды, которыя происходили между ними весною 1844 года, важное значеніе которыхъ для Самарина уже выяснено нами.

Однако Самаринъ, по пріѣздѣ въ Петербургъ, поддерживалъ связи и съ Московскими западниками, частью поселившимися въ Петербургѣ, частью пріѣзжавшими туда на короткое время. Онъ бывалъ у Кетчера, гдѣ встрѣчалъ Бѣлинскаго и М. С. Щепкина (актера), былъ въ сношеніяхъ съ Г—номъ и Грановскимъ. „На дняхъ мнѣ стало ужасно тяжело и грустно по Москвѣ—писалъ Самаринъ Аксакову 10 Сентября 1844 года—и я отправился къ Кетчеру и засталъ у него Бѣлинскаго и Щепкина, который сообщилъ мнѣ извѣстія о Г—нѣ и Грановскомъ" и заканчивалъ порученіемъ „всѣмъ нашимъ знакомымъ, Г—ну и Грановско-

му пожать руку, такъ какъ ты знаешь"; а жалъ руку Аксаковъ такъ, что невольно приходилось просить пощады. Въ письмѣ отъ 2 Октября: „Это письмо вручитъ тебѣ Щепкинъ. Мнѣ было несказанно пріятно встрѣтить его на чужбинѣ. Я славно побесѣдовалъ съ нимъ и съ Кетчеромъ. О томъ, какъ его приняли въ Петербургѣ, какъ даютъ здѣсь Гоголя и т. д. онъ тебѣ разскажетъ самъ." Но западникамъ, повидимому, не былъ извѣстенъ внутренній поворотъ, совершившійся въ Самаринѣ, и они не теряли еще надежды склонить его на свою сторону. 1844 года Декабря 4 го. Г—нъ писалъ въ своемъ Дневникѣ: „Писалъ къ Самарину. Не могъ, да и не хотѣлъ удержаться, чтобъ не написать ему вполнѣ мое мнѣніе о славянахъ, объ этой пустотѣ, болтовнѣ, узкомъ взглядѣ, стоячести и проч. Ему изъ Петербурга по воспоминанію, издали, долго не отдѣлаться отъ нихъ; я не полагаю, чтобъ мое письмо на него подѣйствовало, но пусть же онъ услышитъ и другую сторону. Онъ одинъ изъ нихъ можетъ, кажется, еще спастись."*) 1845 года Января 10, разсказавъ обстоятельства, послужившія поводомъ къ размолвкѣ между обѣими партіями, Г—нъ пишетъ: „Послѣ всего этого наконецъ личное отдаленіе сдѣлалось необходимымъ. Аксаковъ торжественно разстался съ Грановскимъ и мною; видно было, что ему жаль: онъ благороденъ, чистъ, но одностороненъ, ограниченъ въ своемъ расколѣ. Мы дружески сказали другъ другу, что служили инымъ богамъ и что потому должны разойтиться одинъ на право, другой на лѣво; въ уваженіи ему, какъ характеру, я не могу отказать. Онъ, и можетъ оба Кирѣевскіе, уносятъ личное уваженіе, а остальные.... Самаринъ не думаю, чтобъ пхъ былъ". Однако Ю. Ѳ. не оставилъ Г—на въ недоумѣніи на свой счетъ и, повидимому, весьма опредѣленно высказалъ ему, что всѣ надежды привлечь его на сторону западниковъ тщетны. Самое письмо Самарина не сохранилось: оно не находится въ числѣ писемъ его, переданныхъ намъ; но въ Дневникѣ Г—на подъ 26 Февраля 1845 г. мы читаемъ слѣдующее: „На дняхъ получилъ письмо

*) Въ подлинникѣ простой шрифтъ.

отъ Самарина. Удивительный вѣкъ, въ которомъ человѣкъ до того умный какъ онъ, какъ бы испуганный страшнымъ, непримиримымъ противорѣчіемъ, въ которомъ мы живемъ, закрываетъ глаза разума и стремится къ успокоенію въ религіи, къ квіэтизму. толкуетъ о связи съ преданіемъ. Письмо его подѣйствовало на меня грустно. Сегодня писалъ ему отвѣтъ, въ немъ я сказалъ ему: Encore une étoile qui file et disparait! Прощайте, идите иной дорогой; какъ попутчики мы не встрѣтимся, это навѣрное". Въ этомъ Г—нъ не ошибся, какъ это и докажетъ переписка Самарина съ нимъ въ 1864 году по поводу Польскаго вопроса. Письмо Г—на къ Самарину отъ 27 Февраля 1845 года сохранилось; мы не можемъ напечатать его здѣсь цѣликомъ, такъ какъ пришлось бы, вслѣдствіе рѣзкости нападокъ на отдѣльныхъ лицъ, многое оговорить и выяснить, а это далеко отвлекло бы насъ отъ цѣли, которую мы теперь имѣемъ въ виду—выяснить ходъ развитія Ю. Ѳ—ча въ эпоху отъ 1840 до 1845 года: по этому ограничимся выдержками изъ этого письма, идущими къ дѣлу. Письмо начинается почти тѣми же словами, которыя приведены нами изъ Дневника; за тѣмъ слѣдуетъ: „Возражать вамъ я не стану, потому что это лишнее: одинъ Хомяковъ споритъ для спору. для него жизненнѣйшіе вопросы только предметы для разговора—для меня не такъ. Замѣчу одно—на чемъ вы основываете, отталкивая отъ себя отрицаніе, что въ немъ нѣтъ любви? Любовь съ обѣихъ сторонъ (я исключаю закраины эгоистическія и скверныя съ той и другой стороны). Да, любовь сильная, плачущая, жертвующая. Мнѣ жаль и больно, что именно вы пишете такъ; въ васъ я видѣлъ организацію далеко сильнѣйшую нежели во всѣхъ славянофилахъ, исключая можетъ П. В. Кирѣевскаго. Отдѣленіе такого человѣка какъ вы—больно, потому что нельзя мимо васъ пройти. Вотъ вамъ мой комплиментъ. Вы вызываете меня на борьбу — это-то и дурно. что вы хотите бороться съ другимъ мнѣніемъ, а не другимъ фактомъ. Мнѣнія, прямопротивоположныя формальнымъ выраженіемъ, могутъ быть сняты высшимъ единствомъ нравственности и любви, тождествомъ цѣли — стремленіемъ къ благу. Итакъ. не ждите

отъ меня возраженій; что я могу вамъ сказать? Повторить коротко все то, что высказано и поэтами и мыслителями и историками нашего времени, поднять вопросъ о чиноположеніи и чиносняти, о преданіи и надеждѣ, о правахъ прошедшаго и будущаго—вы все это знаете, вы обо всемъ этомъ думали, читали; ну что-жъ я прибавлю? Обращаясь къ личной сторонѣ вопроса, я скажу только, что вся эта противоположность не дастъ права намъ на неуваженіе другъ къ другу. Дайте вашу руку — мы можемъ узнать общечеловѣческое и хорошее другъ въ другѣ, а потому не отвернемтесь другъ отъ друга. Мы не видимся болѣе съ Аксаковымъ, но я съ теплой любовью вспоминаю объ немъ". Итакъ, одновременно съ разрывомъ, происшедшимъ въ Москвѣ между западниками и славянофилами, и Юрій Ѳедоровичъ разошелся съ Г—номъ, главнымъ представителемъ западниковъ. Вотъ что писалъ объ этомъ Самаринъ Аксакову, вѣроятно въ Мартѣ 1845 года „Что сказать тебѣ о твоей размолвкѣ съ Г—номъ и Грановскимъ? Подробностей я не знаю, но рано или поздно это должно было случиться. Такъ! Непреступная черта межъ нами есть, и наше согласіе никогда не было искренно, т. е. не было прочнымъ, жизненнымъ согласіемъ. Вспомни какими искусственными средствами оно поддерживалось. Многое, очень многое насъ разлучаетъ и въ особенности то, что для насъ многое осталось святынею, въ чемъ они видятъ безжизненныхъ идоловъ. Но вотъ что мнѣ кажется: не замѣшалось ли много страсти, много личности съ той и другой стороны: разрывъ былъ необходимъ, но можетъ быть въ иномъ видѣ. Говорилъ ли тебѣ Г—нъ о моей перепискѣ съ нимъ? Если не говорилъ, то и ты не упоминай".

Мы представили, на основаніи современныхъ писемъ и другихъ документовъ, ходъ развитія Ю. Ѳ. Самарина за все то время, когда онъ занимался своею диссертаціею, начиная съ приготовленія къ магистерскому экзамену и оканчивая публичнымъ диспутомъ и совершеннымъ разрывомъ съ западниками (1840—1845 г.). Предоставимъ теперь послѣднее слово самому Ю. Ѳ—чу; пускай онъ самъ произ-

несетъ свое сужденіе объ этой важной эпохѣ въ своей жизни. Въ концѣ 1875 года, по поводу подходившаго къ концу печатанія 2-го тома сочиненій К. С. Аксакова, въ который вошла его магистерская диссертація о Ломоносовѣ, Ю. Ѳ. Самаринъ въ письмѣ отъ 5 Сентября предлагалъ Ив. Сер. Аксакову слѣдующую тему для предисловія: „Поколѣніе, къ которому принадлежалъ Константинъ Аксаковъ и непосредственно за нимъ слѣдовавшія не могли не испытать на себѣ вліянія Гегелевой системы уже потому что, какъ послѣднее слово нѣмецкаго идеализма, она властвовала въ Германіи долго и самодержавно, какъ ни одна изъ предшествовавшихъ ей. Тамъ не подчинился ей одинъ Шопенгауеръ, впродолженіи всей своей жизни стоявшій одиноко, слывшій какимъ-то чудакомъ и оцѣненный своими соотечественниками [illegible]ько въ послѣднее время, послѣ его смерти, а у насъ Хо[illegible]ковъ, убѣжденія и воззрѣнія котораго окончательно сложились прежде, чѣмъ Гегелево ученіе проникло въ Россію. Быстрому распространенію его у насъ содѣйствовало, кромѣ логической его связи съ предшествовавшими ученіями, которыя также находили у насъ свой отголосокъ, еще одно, внѣшнее обстоятельство. Группа даровитыхъ, молодыхъ ученыхъ, такъ удачно набранная графомъ Уваровымъ для освѣженія нашихъ университетовъ и отправленная имъ за границу, окончила свое образованіе, вернулась въ Россію и размѣстилась по разнымъ каѳедрамъ въ самую лучшую пору Гегелевой школы, до распаденія ея на партіи, до обнаруженія внутреннихъ противорѣчій въ ней таившихся, когда система великаго мыслителя казалась дѣйствительно послѣднимъ словомъ человѣческой мудрости и когда всѣ науки, такъ сказать, [illegible]рилаживались къ ней и подводили свое содержаніе подъ ея формулы. Такъ, напримѣръ, цѣлая школа публицистовъ доказывала въ сороковыхъ годахъ, что прусскій государственный строй того времени черта въ черту совпадалъ съ идеею государства, не предчувствуя конечно какой отвѣтъ на это прославленіе готовился въ ближайшихъ историческихъ событіяхъ.

„Совершенно параллельное явленіе совершилось и [illegible]асъ. Своеобразныя начала, высмотрѣнныя нами въ историче-

скихъ памятникахъ древней Россіи и, наконецъ, опознанныя нами въ современной жизни Русскаго народа, встрѣтились съ занесенными къ намъ философскими формулами, и эта встрѣча разрѣшилась рядомъ давно забытыхъ попытокъ соглашенія. Между ними построеніе Русской исторіи по Гегелевому закону двойнаго отрицанія занимаетъ, по странности своей, далеко не первое мѣсто. Въ то самое время, какъ Константинъ Аксаковъ выводилъ такимъ образомъ и оправдывалъ явленіе Петра I, одинъ изъ близкихъ его друзей трудился надъ сочиненіемъ *), въ которомъ доказывалось, что Гегель, такъ сказать, угадалъ православную церковь и a priori поставилъ ее, назвавъ религію однимъ изъ моментовъ (среднимъ, но не послѣднимъ) въ логическомъ развитіи абсолютнаго духа, стремящагося къ полнотѣ самосознанія. Все это, разумѣется, не выдерживало критики, было вслѣдъ затѣмъ отброшено самими изобрѣтателями какъ воздушныя построенія и, какъ говорятъ нѣмцы, было побѣждено (überwunden), но побѣждено тѣмъ самымъ оружіемъ, которое дала имъ въ руки Гегелева система, побѣждено раскрытіемъ внутреннихъ противорѣчій, высмотрѣнныхъ благодаря всетаки тому, что умственное наше зрѣніе изощрилось пройдя черезъ его строгую школу.

„Не будемъ же слишкомъ строги къ невиннымъ увлеченіямъ давно минувшихъ годовъ. Говоря языкомъ того времени и они не лишены были значенія, какъ моменты въ развитіи нашего общественнаго самосознанія".

Дмитрій Самаринъ.

---

*) Изъ предъидущаго изложенія очевидно, что подъ этимъ сочиненіемъ слѣдуетъ разумѣть не диссертацію о Стефанѣ Яворскомъ и Ѳеофанѣ Прокоповичѣ, а тотъ трудъ, за который принялся Ю. Ѳ—чъ въ 1843 году по окончаніи диссертаціи (см. стр. ь и ых).

СТЕФАНЪ ЯВОРСКІЙ

и

ѲЕОФАНЪ ПРОКОПОВИЧЪ.

РАЗСУЖДЕНІЕ,

писанное на степень магистра философскаго факультета
перваго отдѣленія.

Предисловіе.

Нужда бо есть пріити соблазномъ....
Матѳ. 18, 7.

Поставивъ въ заглавіи этой диссертаціи имена двухъ свитителей нашей церкви, считаю необходимымъ опредѣлить мой взглядъ на нихъ, и что̀ именно составитъ предметъ моего изученія. Этимъ обозначится кругъ необходимыхъ требованій, вопросовъ, которые могутъ быть предложены, и отстранятся неумѣстные.

Широкій объемъ и многосторонность дѣятельности Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича дастъ возможность изучать ихъ съ разныхъ точекъ зрѣнія.

Они занимаютъ мѣсто и въ исторіи церкви, какъ іерархи и богословы, и въ исторіи политической, какъ участники во многихъ важныхъ событіяхъ XVII и XVIII столѣтія, и въ исторіи наукъ и литературы, какъ ученые, проповѣдники и стихотворцы. Мы могли бы избрать одну изъ этихъ сферъ, и ограничиться показаніемъ того, что̀ совершили въ ней Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, подробно изучивъ всѣ ихъ сочиненія по этой одной части. Но тогда бы мы не выполнили задачи этой диссертаціи. Самое ограниченіе одною сферою было бы произвольно. Тò, что̀ есть существеннаго въ дѣятельности изучаемыхъ нами лицъ, могло бы легко уйти изъ виду, и мы остались бы при одномъ случайномъ ихъ опредѣленіи.

Раздѣлить всѣ сочиненія Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича на нѣсколько категорій и разбирать ихъ одну

за другою, было бы сопряжено съ внѣшними трудностями; ибо многіе очень важные ихъ труды доселѣ не изданы, а нѣкоторые утрачены; къ тому же тогда вышла бы не одна диссертація, а пять или шесть связанныхъ въ одну.

Поэтому я отказался отъ внѣшней количественной полноты изученія, отказался разбирать каждое сочиненіе, каждый фактъ порознь, и старался достигнуть другаго рода полноты, внутренней, существенной,—открыть тѣ общія начала, которыми условилась дѣятельность Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича во всѣхъ родахъ, то коренное опредѣленіе каждаго изъ нихъ, которому подчиняются, и изъ котораго вытекаютъ всѣ прочія, и показать ихъ значеніе въ развитіи Русской жизни — вотъ какъ я понялъ смыслъ заданнаго мнѣ труда, и что̀ старался исполнить.

Итакъ, изъ всѣхъ сочиненій Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, изъ всѣхъ фактовъ ихъ частной и гражданской жизни, въ этой диссертаціи будетъ говорено только о тѣхъ, въ которыхъ проявляется ихъ существенное опредѣленіе.

Если, по прочтеніи этого труда, будетъ ясно необходимое значеніе Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, цѣль будетъ достигнута и самый трудъ будетъ оправданіемъ задачи.

Христіанство, въ сущности своей единое, представляется намъ теперь въ формѣ трехъ главныхъ вѣроисповѣданій. Отъ православной церкви, сохранившей въ себѣ всю полноту неповрежденнаго откровенія, отъ единой и единственной Христовой Церкви, отпалъ Западный міръ Европы, и выразивши притязаніе быть церковью, явилъ католицизмъ. Католицизмъ, въ свою очередь, заключая въ себѣ противорѣчіе, вызвалъ его къ проявленію въ формѣ протестатизма. На эти два начала распался Западный міръ Европы; ихъ борьбою условливается доселѣ его развитіе.

Намъ должно опредѣлить, какимъ образомъ церковь католическая (мы называемъ и будемъ называть ее церковью потому только, что въ ней было притязаніе быть церковью)

и протестантизмъ относятся къ православному началу, къ Церкви въ строгомъ смыслѣ *).

Очевидно, всякое отпаденіе отъ Церкви, какъ нарушающее ея опредѣленіе всеобщности и единства, не можетъ быть условлено самою церковью и предполагаетъ необходимо вторженіе въ нее постороняяго начала.

Такъ было на Западѣ. Христіанство, водворившись на Римской почвѣ, подпало вліянію языческой древности, и католицизмъ явился отраженіемъ христіанства въ Латинскомъ представленіи. Германскіе народы, покорившіеся новому христіанскому Риму и принявшіе отъ него первыя начала образованности, пріобщились тому же искаженію религіозныхъ понятій. Въ чемъ же это искаженіе заключалось?

Прямаго отрицанія, умышленнаго отверженія въ немъ не было. Въ католицизмѣ удержалось понятіе о церкви, о догматахъ и обрядахъ: но въ силу исключительно-практическаго начала, преобладавшаго въ Западномъ развитіи, это понятіе постепенно темнѣло, и наконецъ, перейдя въ явленіе, оно осуществилось въ формѣ государства. Въ немъ повторились всѣ свойства церкви, разумѣется, въ другомъ видѣ. Идея единства условила монархическое правленіе, характеръ вселенскости исказился до понятія о всемірномъ обладаніи, пропаганда приняла характеръ завоевательнаго стремленія.

Такое превращеніе Церкви въ государство, въ понятіяхъ народовъ Западныхъ, было не случайно. Проникнутые мыслью, что единство вѣры можетъ достойно проявиться только въ единствѣ политическомъ, они признали власть государственную за принадлежность Церкви, какъ таковой. Поэтому то избранное лице, въ которомъ эта власть постоянно и безъ раздѣла сосредоточивалась, должно было воплощать въ себѣ идею Церкви, представлять собою ея жи-

*) Считаю необходимымъ замѣтить, что я пишу для православныхъ исключительно; принимаю за основаніе и не доказываю, что церковь православная есть дѣйствительно Церковь, и что католицизмъ и протестантизмъ суть уклоненія отъ нея. Слѣдовательно, я не могу и не буду вести спора съ иновѣрцами. Вопросъ между ними и православными лежитъ внѣ моей диссертаціи.

вой символъ. Таково значеніе Папы. Откровеніе, какъ фактъ совершившійся, конченный, полное сознаніе истины и вытекающая отсюда непогрѣшимость признаны были въ немъ постоянно-присущими, и въ равной степени полноты и совершенства переходящими отъ одного намѣстника святаго Петра къ другому.

Исключеніе одного лица, представлявшаго собою церковь, изъ всеобщаго закона развитія, сообщило Западной церкви характеръ отвлеченной неподвижности и разлучило ее съ остальнымъ человѣчествомъ. Ничѣмъ не наполненная бездна раздѣляла папу, и въ его лицѣ церковь, отъ всѣхъ частныхъ лицъ. Послѣдніе, въ строгомъ смыслѣ, изъ живыхъ членовъ церкви становились ея подданными, и мѣсто опредѣлялось имъ не въ ней, а подъ нею. Черезъ это была убита жизнь Церкви. То, что развивалось въ католицизмѣ принадлежало не церкви, а двумъ другимъ началамъ, съ которыми она себя связала. Не церковь жила, а развивались государство и наука въ предѣлахъ церкви. Отсюда, при внутренней мертвенной неподвижности католицизма, его богатая и разнообразная дѣятельность.

Но Римско-церковная мысль лежала тяжелымъ игомъ на племенахъ Германскихъ. Въ ихъ народномъ духѣ заключалось совершенно противоположное этой мысли стремленіе каждаго лица къ единичному развитію. Это стремленіе въ сферѣ государства выразилось феодализмомъ, въ сферѣ религіи протестомъ свободно-развивающагося лица противъ церковно-государственной власти. Протестантизмъ освободилъ науку и государство, которыя Римская церковь думала навсегда заключить въ своей сферѣ, деспотически подчиняя ихъ своимъ условіямъ; но отрицаніе церкви въ ея ложныхъ притязаніяхъ получало на Западѣ значеніе отрицанія Церкви вообще. Уничтоживъ то отношеніе, само въ себѣ ложное, въ которое католицизмъ поставилъ частныя лица къ неподвижному символу церкви, отвергнувъ начало подчиненія, въ силу котораго первосвятители Римскіе держали подъ собою весь Западный міръ, протестантизмъ не могъ замѣнить его и навсегда лишился возможности водворить въ своей сферѣ согласіе и единство. Онъ долженъ былъ

отрицать видимую церковь и признать произвольное стремленіе изолированнаго лица къ Богу—религіозность. Отсюда дробленіе протестантизма на множество сектъ и ученій.

Итакъ, въ католицизмѣ предстаетъ намъ идея единства; но эта идея, понятая отвлеченно и заключенная въ символъ, не проникаетъ христіанскаго человѣчества. Напротивъ того, въ протестантизмѣ являются отдѣльныя, частныя лица, съ живымъ религіознымъ стремленіемъ, но неспособныя возвеститься до общаго и потому разобщенныя между собою.

Ни тамъ ни здѣсь мы не видимъ Церкви, какъ живаго явленія; но узнаемъ двѣ отвлеченныя ея стороны.

Церковь вполнѣ выражаетъ свое сознаніе о себѣ самой, называя себя духовнымъ тѣломъ, котораго члены суть всѣ вѣрующіе, а глава есть самъ Христосъ. Слѣдовательно, понятіе Церкви воплощается не въ одномъ лицѣ, какъ ея представителѣ, а во всей совокупности христіанскаго человѣчества.

Духъ Божій постоянно живетъ въ Церкви, т.-е. въ живой совокупности ея членовъ, а не въ одномъ изъ нихъ въ особенности. Поэтому Онъ живетъ въ каждомъ частномъ лицѣ, поколику это лице есть членъ церкви. Отсюда раждается для каждаго обязанность блюсти въ себѣ свое опредѣленіе, какъ члена церкви. Въ католицизмѣ эта обязанность выполняется внѣшнимъ, юридическимъ актомъ признанія папы, хотя бы даже это признаніе было вынуждено насильно. Православная церковь взыскательнѣе: она признаетъ только того членомъ Церкви, кто исповѣдуетъ ее внутренно, пребываетъ съ нею въ союзѣ вѣры и любви. Очевидно, чѣмъ выше требованіе, тѣмъ выше становится лице.

Итакъ, удерживается въ Церкви значеніе каждаго лица и не разрывается единство. Это примиреніе двухъ началъ, повидимому противоположныхъ, эта живая полнота, есть исключительная принадлежность церкви православной.

Католики и протестанты расторгли эту полноту и удержали двѣ отвлеченныя стороны церкви. Каждая изъ этихъ сторонъ раз вилась особенною сферою и выразила притяза-

ніе на полное обладаніе истиною, исключительность. Въ этой односторонней исключительности лежитъ ихъ ложность и невозможность искусственнаго ихъ примиренія.

Отношеніе двухъ вѣроисповѣданій Западныхъ къ Церкви, понятое такимъ образомъ, объясняетъ взглядъ католиковъ и протестантовъ на православіе.

Тѣ и другіе никогда не отрицали православія безусловно; но пребывая въ своей ограниченной сферѣ, отвлекали отъ него и постоянно удерживали въ виду ту сторону, которая была имъ доступна и съ которой они сочувствовали. Поэтому, принимая терпимость нашей церкви за равнодушіе, за признакъ отсутствія самобытности, они долго питали надежду двинуть православныхъ на одинъ шагъ впередъ, думая черезъ это склонить ихъ къ соединенію съ ними.

Наша церковь являлась имъ чѣмъ-то неполнымъ. Они видѣли въ ней моментъ развитія предшествующій тому, на которомъ они сами стояли, и заключающій въ себѣ его зародышъ. Она была между ними среднею сферою, на которую тѣ и другіе изъявляли притязанія, въ ихъ понятіи законныя.[1]).

Но борьба католицизма и протестантизма не остановилась у предѣловъ нашей церкви. Она отозвалась въ ней самой. Нѣкоторые изъ ея членовъ подпали вліянію религіозныхъ началъ Запада и повторили въ ней борьбу, совершавшуюся за ея предѣлами. Возможность этого явленія заключалась въ существѣ православнаго начала, въ его полнотѣ; самый фактъ былъ условленъ вліяніемъ извнѣ. Явившись въ своей сферѣ двѣ односторонности и сохранивши свою самобытность, Церковь обличила на себѣ ихъ ложность и поставила себя безконечно выше обѣихъ.[2]).

---

[1]) Католики и протестанты нѣкогда горячо спорили между собою за нашу церковь. Много было написано съ той и другой стороны для преклоненія православныхъ. Перечень сочиненій по этому предмету можно видѣть въ „Разсужденіи о книгѣ, именуемой Православное Исповѣданіе вѣры и пр., читанномъ въ публичномъ собраніи С.-Петербургской Александроневской Академіи 1804 года, Кандидатомъ Богословіи Алексѣемъ Болховскимъ".

[2]) Здѣсь кстати привести слова одного Нѣмецкаго писателя, который, какъ кажется, угадалъ, почему было нужно вліяніе католицизма и протестантизма на православную церковь: es ist nicht genug, dass ein Organism sich eine-

Итакъ, современное явленіе католическаго и протестантскаго начала и ихъ борьба въ нашей церкви, какъ двухъ уклоненій отъ нея, въ ней самой получаетъ значеніе самаго сильнаго опроверженія католицизма и протестантизма Этотъ моментъ раздвоенія и борьбы выразили собою Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ. Вотъ ихъ значеніе въ исторіи православной церкви вообще. Но Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ были Русскіе, ихъ сфера дѣйствія была Россія; слѣдовательно, показавши возможность ихъ явленія изъ отношенія Церкви къ католицизму и протестантизму, мы должны будемъ изучить ихъ, какъ явленія Русской жизни,—показать, какъ все-церковный фактъ осуществился въ моментѣ Русской жизни. Вотъ въ чемъ мы полагаемъ существенное опредѣленіе Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича.

Задача нашего труда: явленіе и борьба католическаго и протестантскаго начала въ православной Церкви, въ Россіи, въ лицѣ Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича.

Этотъ фактъ повторился въ трехъ сферахъ.

Въ сферѣ отвлеченнаго, церковнаго ученія, онъ выразился двумя богословскими системами.

Въ сферѣ государства, имъ условилось опредѣленіе отношенія власти духовной къ власти свѣтской.

Наконецъ, въ сферѣ литературы, онъ обнаружился двумя родами проповѣдей и торжественныхъ словъ.

Поэтому, эта диссертація распадается на три части.

Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ богословы, какъ сановники церкви, какъ проповѣдники.

Giftes erwehrt, sondern dieses erst in sich verzehren soll, um dem vergiftenden Einfluss von aussen einen heilenden, gleichfalls in sich erzeugten, nach aussen entgegen zu setzen. Баадеръ „Morgenl. und Abendländ. Catholicismus".

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ богословы.

Въ IX и X вѣкѣ мелькаютъ въ отрывочныхъ свидѣтельствахъ лѣтописей первые слѣды христіанства въ Россіи. Въ концѣ X в. Владиміръ торжественно принимаетъ крещеніе, и Россія входитъ въ составъ Восточной церкви. Вскорѣ и отдаленныя сѣверныя области озаряются свѣтомъ христіанства. Такое быстрое обращеніе, почти безъ всякаго сопротивленія со стороны язычества, представляетъ едва-ли не единственный примѣръ въ исторіи.

Другіе народы долго и упорно отстаивали свои древнія вѣрованія и сдавались медленно, уступая внутреннему убѣжденію или внѣшнему насилію. Въ борьбѣ съ христіанствомъ они узнавали и начинали понимать его; борьба была для нихъ процессомъ постиженія. Но этотъ процессъ совершался внѣ церкви. Вступая въ нее, они вносили съ собою готовыя объ ней понятія, образовавшіяся въ періодѣ язычества, и удерживали ихъ навсегда.

У насъ не было такой борьбы. Язычество скоро исчезло изъ сферы религіи и затаилось въ глубинѣ поэтическихъ народныхъ преданій. Только изрѣдка и мѣстами оно проглядывало въ формѣ обрядовъ.

Народъ Русскій не изъявлялъ притязанія понять христіанство внѣ церкви: онъ вступилъ въ нее довѣрчиво, безъ сопротивленія, безъ пререканія, и постепенное, необходи-

мое усвоеніе христіанства въ сознаніи и въ жизни началось и продолжалось для него въ сферѣ самой церкви. Церковь благословила первый шагъ его развитія.

Принявъ отъ другаго народа, стоявшаго на высокой степени образованія, готовую религію, церковь устроенную во всѣхъ ея частяхъ, Русскій народъ не могъ внезапно усвоить себѣ все содержаніе и все богатство новой вѣры. Ея внутренняя, отвлеченная сторона еще не была ему доступна, и онъ довольствовался созерцаніемъ ея внѣшнихъ образовъ.

Догматы, обряды, даже личный характеръ святителей сливались для него въ одно безразличное цѣлое, только съ внѣшней стороны ему доступное.

Между тѣмъ, нравственныя начала христіанства создавали новую жизнь. Перерожденіе, совершившееся послѣ крещенія въ личномъ характерѣ св. Владиміра, стоитъ на первыхъ страницахъ исторіи христіанской Руси, какъ символъ явленія, повторившагося въ цѣломъ народѣ. Это проникновеніе всей его жизни, семейной и государственной, религіознымъ началомъ совершалось чрезъ личное вліяніе святителей, посредствомъ проповѣди и письменныхъ поученій.

Отсюда то высокое значеніе, которое получало въ то время каждое духовное лице въ глазахъ народа, не различавшаго въ немъ человѣческой личности отъ священнаго сана. Отсюда же произошла первая Русская ересь, возмутившая тихій строй нашей древней жизни—ересь стригольниковъ *).

---

* Стригольника, замѣтивши, что нѣкоторые священнослужители платили деньги при поставленіи и вели жизнь порочную, усомнились въ дѣйствительности таинствъ, ими совершаемыхъ. Патріархъ Константинопольскій Нилъ по этому случаю написалъ къ нимъ посланіе, въ которомъ онъ подробно объяснилъ, что *„иное еже взимати мзды поставленія дѣля, иное же о нужныхъ потребахъ исторы“*. Преемникъ Ниловъ, Антоній, также обличалъ ихъ заблужденія и толковалъ, что должно различать въ священнослужителяхъ ихъ грѣховную личность отъ ихъ священнаго сана: *„егда священникъ службу служитъ, тогда имѣти его, яко Христа въ Сіонѣ... и тако достоитъ причастити ся отъ руки его... и не разсуждай и не распытовай о ереи Божіи, яще достоинъ или ни* и т. д.“ (Акты Истор. т. I. №№ 4 и 6.). Съ перваго взгляда, стригольники представляютъ нѣкоторое сходство съ протестантами; но въ сущности они совершенно имъ противоположны.

Греческіе святители, занимавшіе впродолженіи многихъ вѣковъ почти исключительно верховныя каѳедры въ Россіи и стоявшіе по своему образованію гораздо выше своей паствы, могли только присутствовать при медленно-совершавшемся народномъ развитіи, предварять и исправлять заблужденія. Но религіозное созерцаніе первыхъ вѣковъ, какъ мы сказали, ограничивалось внѣшними образами; по этому все вниманіе святителей было обращено на соблюденіе во всей чистотѣ и правильности обрядовой—внѣшней стороны богослуженія.

Въ числѣ немногихъ памятниковъ, до насъ дошедшихъ отъ нашей древности, сохранились цѣлые ряды вопросовъ и отвѣтовъ, которыми пересылались наши духовныя лица [*]).

Въ нихъ замѣтно одно постоянное стремленіе опредѣлить церковные обряды во всѣхъ ихъ подробностяхъ самыхъ мелочныхъ, иногда даже вовсе посторонихъ. Другихъ, болѣе глубокихъ интересовъ, догматическихъ вопросовъ не было и не могло быть.

Такъ, до самаго XVI вѣка, жизнь народная болѣе и болѣе проникалась религіознымъ началомъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ духовенства, опредѣлялись обряды и затруднительные случаи въ приложеніи церковныхъ правилъ; отвлеченная же сторона религіи оставалась для большинства недоступною. Общее опредѣленіе этого періода есть формализмъ.

Но между этимъ формализмомъ и формализмомъ церкви Западной такая же разница, какая между односторонностью, какъ преходящимъ періодомъ въ жизни народа, и односторонностью, какъ опредѣленіемъ его существа, какъ органическимъ недостаткомъ, отъ котораго онъ никогда не освобождается.

Въ Россіи господствовалъ формализмъ, пока внѣшніе образы исключительно были доступны народу, и еще не на-

*) Древнѣйшіе изъ памятниковъ этого рода напечатаны въ „Русскихъ Достопамятностяхъ": Правила Іоанна Митропол. Русскаго, Правила Кирилла Митропол. Русскаго, и въ „Памятникахъ Рос. Словес. XII вѣка": Вопросы черноризца Кирика или Киріака, предложенные Новгород. Епископу Нифонту, Прибавленіе къ церковному уставу Новгородскаго и Бѣлгородскаго святителей и пр.

чиналось его теоретическое развитіе; въ то время не могло не быть формализма. Въ католицизмѣ самое развитіе умственной дѣятельности совершилось подъ опредѣленіемъ формализма, который господствовалъ тамъ, какъ постоянное стремленіе. Но въ сущности Русскаго народа лежала необходимость освободиться отъ этой односторонности, и сама церковь, осудивъ ложность его ограниченнаго религіознаго созерцанія, возвела его на высшую ступень.

Этимъ подвигомъ церкви открывается XVI столѣтіе. Поводомъ къ нему была реформа, извѣстная подъ названіемъ книжнаго исправленія, далеко впрочемъ не выражающимъ всего ея значенія. Изученіе начала и хода книжнаго исправленія не входитъ въ объемъ этой диссертаціи.

Оставя въ сторонѣ вопросы о томъ: когда и откуда вошли въ Россію преданія несогласныя съ преданіями Греческими, кто первый замѣтилъ разницу и велѣдствіе какой мысли приступлено было къ исправленію, мы ограничимся показаніемъ общаго значенія книжнаго исправленія. Какъ переходъ отъ одного момента къ другому, оно получило свою важность отъ встрѣченнаго имъ упорнаго сопротивленія. Противодѣйствіе формализму вызвало его къ самому рѣзкому проявленію и произвело расколъ.

Еслибъ книжное исправленіе было понято всѣми, оно осталось бы тѣмъ, чѣмъ оно было при самомъ началѣ, дѣломъ литературнымъ; но въ эпоху формализма, въ эпоху вѣрованія въ букву, всякое измѣненіе формы и буквы казалось измѣненіемъ существеннаго, святаго. Не двуперстнымъ ли сложеніемъ, не по старымъ ли книгамъ, не силою ли осьмиконечнаго креста спасались наши предки, многіе православные цари, и возсіяли на Руси цѣлые лики святыхъ? Вотъ главное возраженіе, которое противополагали старовѣры нашимъ святителямъ. Оно повторялось и доселѣ повторяется во многихъ краяхъ Россіи: оно волновало цѣлыя массы народа дотолѣ неподвижныя; такъ рѣзко въ немъ выражался характеръ кончавшагося періода.

Велѣдствіе такого возраженія, вопросъ долженъ былъ обобщиться, и частные споры о сложеніи перстовъ, о старыхъ и новыхъ книгахъ, о второніи и троеніи аллилуіа и многіе

другіе слились въ одинъ: въ чемъ заключается сущность религіи и въ чемъ предметъ вѣры, въ буквѣ или въ ея значеніи, въ иконѣ или въ томъ, что̀ на ней образуется, вообще въ формѣ или въ мысли?

Во всей ясности поставленъ этотъ вопросъ и логически строго разрѣшенъ св. Димитріемъ Ростовскимъ въ началѣ книги „О Брынской Вѣрѣ". Изъ апостольскаго опредѣленія вѣры онъ выводитъ, каковъ долженъ быть ея предметъ. Мы выпишемъ это мѣсто оттого, что въ немъ заключается вся сущность спора съ раскольниками.

„Есть вѣра уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ".

Слѣдуетъ истолкованіе этихъ словъ: „Вѣра есть то, чесого очи твои плотскіи не видятъ, ни руцѣ твои осязаютъ, сердце же твое, умъ твой, несумнѣнно въ себѣ утверждаютъ, яко тако есть а не инако: то вѣра".

„Не видимъ Бога, Бога бо никтоже видѣ нигдѣ же, глаголетъ Іоаннъ Богословъ; несумнѣнно же вѣруемъ быти Бога: то вѣра".

„Не видимъ тройческихъ лицъ во единомъ Божествѣ и т. д."

„Сопротивноже":

„Все, еже очи наша видятъ, и еже руцѣ наши осязаютъ, нѣсть се вѣра, но вещество зримое, осязаемое: якоже и апостолъ глаголетъ: упованіе видимое нѣсть упованіе, еже бо видитъ кто, что и уповаетъ и т. д."

„Все же, еже очима зрится и руками осязается, нѣсть вѣра, но вещество видимое, осязаемое; и всякъ вѣруяй въ вещество видимое, осязаемое, не имать правыя христіанскія вѣры, ниже имать части съ вѣрными, но часть его со идолопоклонники: тіи бо въ вещество зримое и осязаемое вѣрили, и дѣло рукъ своихъ боготворили, и веществу зримому и осязаемому, аки Богу, покланялися".

„Вѣра раскольническая есть ли правая вѣра?"

„Неповѣдуютъ учители Брынскіи вѣру во единаго Бога, а въ веществѣ зримомъ и осязаемомъ Божества ищутъ, и въ веществахъ зримыхъ и осязаемыхъ вѣру свою полагаютъ".

„Старая икона, то ихъ вѣра".

„Осмиконечный крестъ, то ихъ вѣра".

„Седмь просфоръ въ литургисаніи, то ихъ вѣра".

„Старыя книги, то ихъ вѣра".

„Сложеніе перстовъ по ихъ праву, то ихъ вѣра и т. д."

„Все то вещество осязаемое, а не Бози".

„А понеже не Бози: убо не вѣра и т. д." [1]).

Итакъ, безпрестанное противополаганіе вѣры старой вѣрѣ новой, самое названіе старовѣровъ, которымъ себя заклеймили не понявшіе книжнаго исправленія, оправдывается, какъ взглядъ стараго періода на новый.

Въ нашей церкви совершилось явленіе обратное тому, которое часто повторялось на Западѣ. Въ католическомъ мірѣ, всякое движеніе впередъ необходимо принимало форму возстанія противъ неподвижной церкви, и подвергалось преслѣдованію, какъ пагубное нововведеніе. Протестанты Западные, (мы принимаемъ это слово въ самомъ обширномъ смыслѣ) представляли собою начало развитія и отрицали въ церкви ея неподвижность. У насъ было на оборотъ. Церковь, какъ живое начало, ступила впередъ: оторвались отъ нея представители упорной въ своей неподвижности старины. На нее пало неправое обвиненіе въ нововведеніи.

Оправданіемъ книжнаго исправленія внѣшняя обрядовая сторона религіи была различена отъ стороны внутренней, отъ догматовъ. Вторая признана за существенную. Вслѣдствіе этого, могло родиться стремленіе постигнуть эту отвлеченную сторону, неуловимую для взоровъ чувственныхъ и доступную одной мысли, открылась возможность теоретическаго развитія въ сферѣ церковнаго ученія.

Это развитіе началось подъ вліяніемъ католическаго Запада.

Первыя сношенія католиковъ съ православною Русью восходятъ въ глубокую древность.

Не упоминая о посланныхъ св. Владиміромъ для узнанія Римской вѣры, ни о посольствѣ къ нему отъ папы съ любовью и честью [2]), мы имѣемъ достовѣрный памятникъ сно-

[1]) „Розыскъ о раскол. Брынской вѣры". Гл. I. 2. 3. 4.

[2]) „Никон. лѣт." т. I.

шеній Изяслава съ Григоріемъ VII, (1075), письмо Иннокентія III къ Русскому духовенству, посланное имъ по взятіи Константинополя крестоносцами (1207), письмо Гонорія III ко всѣмъ королямъ Русскимъ (1227), Григорія IX къ Георгію Всеволодовичу (1231), того же Григорія IX свидѣтельство о пребываніи въ Кіевѣ какого-то Ульрика и другихъ католиковъ (1234) *) и пр. Цѣлый рядъ этихъ памятниковъ, собранныхъ въ „Historica Russiae Monumenta", показываетъ намъ, что вниманіе папъ постоянно было устремлено на Россію. Обращаясь непосредственно къ ея князьямъ, или дѣйствуя на нихъ черезъ Ливонскій орденъ и Польшу, они старались оторвать ее отъ Восточной Имперіи и ввести въ составъ государствъ Западныхъ. Чисто политическая цѣль выражается въ самомъ характерѣ посланій. Папамъ нужно было привести Русскихъ въ свое подданство; и вотъ почему, изъявляя снисходительную терпимость къ обрядамъ православнымъ, они старались прельстить громкими обѣщаніями и титулами знаменитѣйшихъ изъ нашихъ князей, Романа и Даніила Галицкихъ, Александра Невскаго и другихъ. Но усилія католиковъ остались тщетными.

Въ XV столѣтіи, актъ соединенія церквей на Флорентинскомъ соборѣ послужилъ предлогомъ папамъ настоятельнѣе требовать обращенія Россіи. Нѣсколько спустя, дипломатическія сношенія Іоанна III съ другими державами сблизили Россію съ Западомъ и открыли входъ въ нее иновѣрцамъ. Хотя Исидоръ, обличенный въ отступничествѣ, долженъ былъ бѣжать изъ Россіи, но Римскіе епископы въ своихъ сношеніяхъ съ Іоанномъ III, Василіемъ и Іоанномъ IV показывали видъ, будто не знаютъ, что актъ соединенія былъ отвергнутъ Россіею, и считаютъ великихъ князей Московскихъ готовыми присягнуть намѣстнику св. Петра въ послушаніи и вѣрности: jurare obedientiam et fidelitatem Pontifici electo et coronato, это условіе встрѣ-

*) Это извѣстіе совпадаетъ съ Длугошевымъ объ изгнаніи въ XIII в. изъ Кіева пріора съ монахами, вѣроятно францисканцами, которымъ была поручена пропаганда въ Россіи.

чается всегда во главѣ другихъ: о разногласіяхъ въ догматахъ вѣры упоминалось обыкновенно въ концѣ [1]). Но Русскіе князья, за исключеніемъ Галицкихъ, и цари Московскіе не внимали предложеніямъ папъ.

Чувство національной исключительности, сливавшееся съ искреннею приверженностью къ православію, разобщало Русскихъ съ иновѣрцами и не терпѣло постоянныхъ съ ними сношеній. Тѣмъ менѣе возможно было вліяніе католицизма, какъ ученія. Въ эпоху формализма не могло быть споровъ о догматахъ Когда католики вызывали православныхъ на преніи, послѣдніе отъ нихъ отказывались и предлагали католикамъ обратиться къ ученымъ Грекамъ. Обряды Западной церкви розпились съ нашими, и этого было довольно для возбужденія къ иновѣрцамъ непріязненнаго чувства [2]). Этотъ взглядъ соотвѣтствовалъ той степени религіознаго сознанія, на которой стояла въ то время Россія.

Между тѣмъ, католицизмъ вступилъ въ новый фазисъ своего развитія. Реформація, оторвавши отъ него всю сѣверозападную Европу, вызвала его на рѣшительную борьбу. Нужно было удержать въ повиновеніи страны, гдѣ еще боролся вѣковой авторитетъ съ духомъ нововведенія, и снова покорить отпавшія.

Изъ послѣднихъ силъ въ основѣ своей потрясенной церкви неожиданно возникло завоевательное ополченіе, снабженное всѣми внѣшними средствами, какія только могъ придумать изобрѣтательный, практическій геній Рима— орденъ іезуитовъ. Въ лицѣ этого ордена Латинское начало устремилось на вторичное завоеваніе Германскаго и Славянскаго міра. Центромъ дѣйствія іезуитовъ на Сѣверѣ была Польша, главнымъ дѣятелемъ іезуитской пропаганды— Поссевинъ. Самъ Іоаннъ IV открылъ ему входъ въ Россію, обратившись къ папѣ съ просьбою быть его заступникомъ

---

[1]) H. R. M. CXXIV, CXXX, CXXXI и пр.

[2]) Даніилъ Галицкій, обращаясь къ католицизму, испросилъ только позволеніе совершать службу на запашенныхъ просфорахъ. „Histor. Russiae Monumenta". Томъ I, LXVIII. Взглядъ того времени сохранялся у раскольниковъ см. выписки изъ разговора Констант. Павагіота съ Іоанномъ Агимитомъ въ „Обличенія неправды раскольнической Іеромон. Неофита".

передъ Баторіемъ. Папа, уже терявшій надежду обратить Россію, обрадовался давно-желанному случаю и отправилъ къ царю не посла, non legatum, sed in sacris litteris eruditum hominem rebusque gerendis apprime idoneum ex societate Jesu P. Antonium Possevinum [1]). При оффиціальномъ, дипломатическомъ порученіи, Поссевинъ имѣлъ тайный наказъ развѣдывать о Россіи и распространять на нее кругъ дѣйствія ордена.

Съ этого времени, наши отношенія къ Западной церкви измѣняются. Вмѣсто прежнихъ открытыхъ политическихъ сношеній, посольствъ и переписокъ съ папами, начинаются тайныя и хитрыя дѣйствія іезуитовъ, уже единственныхъ представителей католицизма для Россіи. Вліяніе Западнаго ученія на православіе, борьба двухъ церквей въ нѣдрахъ самой Россіи, богословскіе споры, въ которыхъ самые противники католицизма испытываютъ его вліяніе, все это ведетъ свое начало отъ іезуитовъ, со времени основанія ими въ Польшѣ, Литвѣ и Малороссіи училищъ, въ которыхъ цѣною отступничества наука Западная продавалась православнымъ.

Два средства, постоянно удававшіяся ордену, были употреблены противъ Россіи. При Іоаннѣ Грозномъ и Самозванцѣ они старались проникнуть въ государственное управленіе и связать свои выгоды съ выгодами свѣтской власти но они не могли удержаться въ Сѣверной Россіи и должны были обратиться на Югъ Южная Россія, еще въ XIII ст. покоренная Литвою, потомъ оторванная отъ Московской митрополіи, издавна терпѣла притѣсненія отъ Ягелла и Витовта, великихъ князей Литовскихъ и папскихъ намѣстниковъ [2]). Короли Польскіе ревностно содѣйствовали видамъ папъ жестокимъ гоненіемъ на православіе. Подъ покровительствомъ свѣтской власти, іезуиты открыли свои дѣйствія. Отъ первыхъ ихъ училищъ, Виленскаго, Гродненскаго, Краковскаго и Путивльскаго, распространялись многія другія, обнявшія всю Малороссію, и въ непродолжитель-

[1]) H. R. M. CCXIII.

[2]) H. R. M. LXIX. CXXII Папа Мартинъ V назначалъ Ягелла и Витовта своими намѣстниками въ Южной Россіи, и даже въ Новгородѣ и Псковѣ.

ное время орденъ захватилъ въ свои руки воспитаніе юношества. Это второе средство удалось ему. Такимъ образомъ была приготовлена Унія. Пощадили языкъ, который любилъ и понималъ народъ, оставлены были прежніе обряды; позволили даже читать Символъ безъ прибавленія; но вытребовали признаніе Папы, и католицизмъ воцарился въ формахъ православія.

Въ противодѣйствіе Западному ученію, основана была Кіевская Академія. Патріархъ Ѳеофанъ благословилъ ее, проѣзжая изъ Москвы чрезъ Малороссію; Петръ Могила далъ ей прочное устройство и обогатилъ вкладомъ; но могла ли она избѣгнуть господствовавшаго вліянія, когда всѣ ученые въ ней преподававшіе ѣздили учиться на Западъ, въ Львовъ, Римъ и Парижъ, когда самую науку они черпали изъ отравленнаго источника? Поэтому клеймо католицизма лежало на лучшихъ умахъ того времени, даже на многихъ защитникахъ нашей церкви.

Но въ то время, какъ Южная Россія теряла духъ православія, въ то время, какъ Кіевская Академія дѣйствовала противъ католицизма католическимъ оружіемъ, въ Москвѣ образовался новый ученый центръ, основана была другая Академія. Начало ей положено было въ концѣ XVII столѣтія, но смуты и раздоры препятствовали ея развитію. Съ прибытіемъ изъ Греціи братьевъ Лихудовъ, она получила важное значеніе сильнаго противодѣйствія католическому вліянію, распространявшемуся съ Юга черезъ ученыхъ, пріѣзжавшихъ въ Москву изъ Кіева, и съ Запада, изъ недавно присоединеннаго Смоленска и Полотска. Академія Московская, принимая къ себѣ ученыхъ Грековъ, убѣгавшихъ въ единовѣрную Россію отъ Турецкаго гоненія, представляла собою православное начало въ борьбѣ съ католическимъ.

Стараніемъ Лихудовъ и патріарха Іоакима начался въ Москвѣ строгій разборъ всей Южной и Западной литературы. Нѣкоторыя книги были сожжены, многія исправлены, другія опровергнуты. Братья Лихуды особенно старались искоренить ученіе о времени пресуществленія въ Евхаристіи, вошедшее почти во всѣ богословскія сочиненія XVII столѣтія. Пространное ученіе ихъ объ этомъ предметѣ изло-

жено въ книгѣ „Акосъ", а общее опроверженіе всѣхъ догматовъ католическихъ въ прекрасномъ ихъ сочиненіи доселѣ не изданномъ, подъ заглавіемъ: „Споръ Лихудовъ съ Іезуитомъ Рутикомъ" [1]). Противная партія, зараженная католическимъ вліяніемъ, оказывала съ своей стороны упорное сопротивленіе. Симеонъ Полоцкій, ученикъ его Сильвестръ Медвѣдевъ, Янъ Бѣлободскій [2]) скрытый іезуитъ, пріѣхавшій въ Москву для занятія мѣста въ Академіи, и многіе другіе скрывавшіе свои имена, распустили множество рукописныхъ пасквилей противъ Лихудовъ. Съ появленіемъ каждой новой книги, споры возобновлялись, и опроверженіямъ и отвѣтамъ не было конца. Но партія, преданная католицизму, ослабѣвала: Симеонъ Полоцкій умеръ, ученикъ его Сильвестръ Медвѣдевъ долженъ былъ принести покаяніе, и совершилось очищеніе церковнаго ученія отъ примѣси Западныхъ преданій. Патріархъ Іоакимъ, въ 1690 г. открылъ соборъ торжественнымъ словомъ, въ которомъ онъ изложилъ исторію католическаго вліянія и переименовалъ всѣ отвергнутыя церковью книги, нѣсколько на Югѣ напечатанныхъ служебниковъ и требниковъ, сочиненія Кирилла Транквиліона, искаженный катихизисъ Петра Могилы, нѣкоторыя книги Иннокентія Гизеля, Сильвестра Коссова, Симеона Полоцкаго и другихъ. Наконецъ, онъ обратился къ Южному духовенству, которое послѣ непродолжительнаго спора изъявило свое согласіе [3]).

Съ этого времени, литературное вліяніе католическаго Запада стало исчезать. Послѣднюю преграду противъ него положилъ Петръ Великій указомъ, даннымъ 1720 г. Октября 5, Кіевской и Черниговской типографіи: ни одной книги, Духовною В. Россійскою Коллегіею не опробованной, не печатать.

Вотъ въ немногихъ словахъ исторія католическаго вліянія на нашу церковь. Результатомъ его въ сферѣ церковнаго ученія, которое теперь занимаетъ насъ исключительно, было

[1]) См. „Словарь Дух. Писателей"

[2]) Тамъ же.

[3]) „Словарь Дух. Писателей", ст. Лихуды и Іоакимъ

стремленіе создать богословскую систему по образцу Западно-Римской.

Мы должны опредѣлить характеръ католической системы.

Главное свойство католицизма, какъ ученія, заключается въ насильственномъ сочетаніи двухъ началъ, церковнаго и философскаго. Первое является въ положительномъ содержаніи религіи, основанномъ на авторитетѣ церкви; второе—въ отвлеченной мысли, стремящейся доказать это содержаніе и развить его логически. То и другое начало католицизмъ признаётъ и силится совмѣстить въ себѣ. Отсюда вредъ для обоихъ. Догматы теряютъ первоначальный характеръ свободнаго откровенія и низводятся на степень правильныхъ выводовъ. Церковь, какъ будто потерявъ вѣру въ себя, ищетъ внѣшней опоры и призываетъ на помощь философское начало; но, вводя его въ свою сферу, она необходимо стѣсняетъ его, не даетъ ему свободнаго развитія изъ самого себя и ограничиваетъ его дѣятельность доказываніемъ даннаго, извнѣ на него возложеннаго содержанія, резонированіемъ надъ опредѣленными истинами—раціонализмомъ; слѣдовательно, держитъ его на степени разсудка. Отсюда возможность философіи разсудка въ сферѣ церкви—Схоластика. Плодомъ ея развитія была богословская наука, система, обнимающая всѣ догматы церкви въ одно стройное логическое цѣлое. Эта система, окончательно формулированная на Тридентскомъ соборѣ, была признана за систему самой церкви и получила догматическое значеніе.

Но, вопреки церкви, авторитетъ ея и разсудокъ не были и не могли быть примирены. Они оставались постоянно чужды одинъ другому, и это отчужденіе ясно выражалось въ единственно для нихъ возможной формѣ сочетанія, въ формѣ логическаго заключенія. Католическая система во всей своей совокупности и каждый отдѣльно взятый ея догматъ представляется правильнымъ силлогизмомъ. На мѣстѣ первой посылки являются общія мысли, такъ называемыя очевидныя истины; на мѣстѣ второй—тексты изъ писанія или преданія, которые подводятся подъ первую посылку, какъ факты, получающіе

смыслъ и значеніе отъ общей мысли. Заключеніе даетъ доказанное положеніе, логически-оправданный догматъ.

Вотъ изъ какихъ началъ сложилось стройное, правильное зданіе католической системы. Въ формѣ общихъ мыслей вкрались въ церковь Латинскія понятія и отравили все ученіе. Второе начало, писаніе и преданіе, вообще положительное Откровеніе, могло получить мѣсто въ системѣ, только какъ доказанное; иначе сама система не имѣла бы значенія для тѣхъ, которые внѣ церкви; а для членовъ церкви, признающихъ ея божественный авторитетъ, доказывать догматы, трудъ излишній [1]. Всякая система имѣетъ притязаніе на всеобщность: она необходимо должна имѣть принудительную силу для каждаго. Поэтому, въ началѣ церковной системы необходимо было доказать, что дѣйствительно есть откровеніе, есть божественный авторитетъ, есть церковь [2].

---

1) Этимъ опредѣляется разница между церковною системою и церковнымъ катихизисомъ. Система есть слово церкви ко всѣмъ безъ исключенія, даже къ тѣмъ, которые не признаютъ ея; ибо въ системѣ церковь сама себя доказываетъ. Катихизисъ есть слово церкви къ ея членамъ, сильное только въ ея сферѣ и предполагающее признаніе ея авторитета. Въ катихизисѣ церковь не доказываетъ себя, а поучаетъ и предписываетъ, опредѣляетъ, во что долженъ вѣрить и какъ долженъ жить каждый ея членъ. Въ катихизисѣ тексты имѣютъ значеніе свидѣтельствъ, отнюдь не доказательствъ. Напр. церковь говоритъ, что Богъ есть духъ, всеблагій, вѣчный и проч., и на каждый изъ этихъ предикатовъ приводитъ тексты. Очевидно, этимъ свидѣтельствуется, что напечатанное въ книгѣ подъ заглавіемъ: „Пространный Христіанскій Катихизисъ Православ. Кавол. Восточ. Греко-Россійской церкви", есть дѣйствительно ученіе Православной церкви; ибо тоже самое выражено ею и въ другомъ мѣстѣ именно въ Св. писаніи. Слѣдоват. предполагается вѣра въ Церковь. Система, наука церкви, невозможна и противна существу Церкви. Православная церковь никогда не излагала своего ученія въ формѣ системы; но она постоянно имѣла катихизисы.

2) Писаніе и преданіе суть два проявленія одного Откровенія въ церкви. Авторитетъ писанія и преданія предполагаетъ фактъ Церкви, но никакъ не наоборотъ. Поэтому должно начинать съ Церкви. Католики и Протестанты въ своихъ системахъ поступаютъ иначе. Первые начинаютъ съ преданія. (Мы говоримъ здѣсь о католикахъ XVI и XVII ст. и исключаемъ отсюда нѣкоторыхъ новѣйшихъ богослововъ, освободившихся отъ прежнихъ тѣсныхъ понятій, н. п. Мёлера). Протестанты начинаютъ съ писанія. Но внѣ церкви не можетъ быть доказанъ ни авторитетъ преданія, ни авторитетъ писанія. Мы увидимъ это изъ двухъ неудачныхъ попытокъ.

Но доказывая себя, церковь выходитъ изъ своей сферы, слѣдовательно лишаетъ себя возможности безошибочнаго опредѣленія. Она прибѣгаетъ къ чисто-человѣческимъ средствамъ, легко вводящимъ въ заблужденіе, къ выводамъ a priori и къ историческимъ свидѣтельствамъ. На такомъ шаткомъ основаніи (ни въ какомъ случаѣ не получающемъ обязательной силы, безусловной достовѣрности, исключающей всякое сомнѣніе, всякое личное изслѣдованіе) выводится все зданіе церковнаго ученія. Отъ этого перваго положенія всѣ остальныя, изъ него вытекающія, удерживаютъ свойство положеній условныхъ.

Все, сказаное нами о католической системѣ, относится вообще ко всякой церковной системѣ. Элементъ философскій, отвлеченная мысль необходимо только прилагается къ готовому содержанію, какъ нѣчто случайное, постороннее. Мысль Римской церкви слить эти два начала въ одно была мыслью ложною; слѣдовательно, самая наука, какъ наука церкви, происходитъ отъ ложнаго требованія, отъ неразграниченія двухъ сферъ.

Въ бытіи Церкви лежитъ ея разумное оправданіе, и разсудокъ съ своими вопросами, сомнѣніями и доказательствами не долженъ имѣть въ ней мѣста *).

---

*) Можетъ быть намъ скажутъ: если Церковь не должна доказывать ни одного своего догмата (ибо доказывая одинъ какой бы то ни было догматъ, она доказываетъ себя вообще, какъ церковь, а доказывая себя, выходитъ изъ своей сферы и лишаетъ себя возможности дать безусловное, никакому сомнѣнію не подлежащее, опредѣленіе), то какимъ образомъ оправдать всѣ тѣ сочиненія, составляющія лучшую славу духовной литературы, въ которыхъ такъ блистательно Святые Отцы первыхъ вѣковъ защищали и доказывали догматы церкви противъ еретиковъ и невѣрныхъ? На это мы замѣтимъ во-первыхъ, что творенія Святыхъ Отцовъ, которыя признаетъ и почитаетъ церковь, какъ согласныя съ ея ученіемъ, содержатъ въ себѣ не слово церкви, а слово частныхъ лицъ—ея членовъ. Вовторыхъ онѣ имѣютъ отрицательный характеръ сочиненій полемическихъ. Не церковь въ нихъ доказывается, а опровергаются возраженія, воздвигаемыя противъ нея ея врагами. Какъ отрицательное, оборонительное орудіе, раціонализмъ всегда былъ допускаемъ церковью и нисколько не противенъ ея духу. Но это орудіе, какъ случайное, употребляется частными лицами, членами церкви, противъ случайныхъ же возраженій частныхъ лицъ, ея враговъ. Церковь истинна, и каждое слово ея истинно; поэтому всякое возраженіе противъ нея нелѣпо и можетъ быть опро-

Противорѣчіе, допущенное Римскою церковью, должно было разрѣшиться ея погибелью. Философское начало, ею неудовлетворенное, съ полнымъ правомъ возстало противъ всякаго ограниченія его свободы, противъ авторитета, противъ церкви, мечтавшей остановить его развитіе. Отсюда ихъ распаденіе и борьба, доселѣ раздирающая Западную Европу, борьба науки и религіи, противорѣчіе вѣры и знанія и неудачныя попытки примирить ихъ въ философской религіи или въ религіозной философіи.

Сказавши о характерѣ католицизма, какъ системы, мы должны представить очеркъ ея содержанія.

Источниками будутъ намъ служить каноны и декреты Тридентинскаго собора и катихизисъ Тридентинскаго собора; пособіемъ къ этимъ источникамъ—„Символика" Мёлера.

Мы примемъ за основаніе акты Тридентинскаго собора потому, что они содержатъ въ себѣ полнѣйшее выраженіе католическаго ученія, признанное всею Западною церковью. До окончательнаго разрыва съ протестантами, въ самомъ католицизмѣ существовала школа, державшаяся въ самыхъ важныхъ вопросахъ тѣхъ мнѣній, которыми позднѣе овладѣли реформаторы. Представителями ея были: Контарини, Регинальдъ Поль и другіе. Тридентинскій соборъ окончательно осудилъ ихъ ученіе и формулировалъ спорные догматы во всей строгости. Но каноны и декреты Тридентинскаго собора, отдѣльно взятые, едва ли могутъ быть поняты. Мы знаемъ изъ исторіи, сколько столкнулось на Тридентинскомъ соборѣ разнообразныхъ мнѣній и почти не уловимыхъ оттѣнковъ въ мнѣніяхъ, сколько было споровъ и переговоровъ о каждомъ опредѣленіи, и какъ часто искренность была приносима въ жертву примирительной цѣли.

вернуто. Но опроверженіе не есть дѣло Церкви; она не обращаетъ своего слова къ непризнающимъ ея, а молится за нихъ. Опроверженіе предоставляется частнымъ лицамъ и можетъ имѣть значеніе и силу только противъ того, который предложилъ возраженіе. Возраженіе случайно, ибо не должно быть; поэтому и опроверженіе, имъ условленное, случайно. Но изъ того, что всякое возраженіе можетъ быть опровергнуто, что всякому обвиняющему церковь можетъ быть доказана ложность обвиненія, никакъ не слѣдуетъ, чтобы сама Церковь могла и должна была себя доказывать.

Для того, чтобы понять, какую мысль скрывала церковь подъ инымъ двусмысленнымъ выраженіемъ, подъ инымъ словомъ, повидимому невиннымъ, необходимы комментаріи. Іезуиты, принимавшіе дѣятельное участіе въ спорахъ и въ редакціи актовъ, въ лицѣ Лайнеза, Салмерона и Андрадія, вполнѣ усвоили себѣ строго-католическое ученіе, дополнили и развили его въ томъ же духѣ. Они являются представителями чистѣйшаго католицизма во всѣхъ позднѣйшихъ богословскихъ спорахъ и политическихъ коллизіяхъ церкви съ властью свѣтской *). Другая причина, заставившая насъ обратиться къ исчисленнымъ источникамъ и пособіямъ, касается собственно нашего труда, эпохи, къ которой относится нашъ предметъ. Вліяніе католицизма, какъ ученія, на нашу церковь началось послѣ Тридентинскаго собора. Главнымъ орудіемъ католической пропаганды въ Россіи были іезуиты. Слѣдовательно, этотъ моментъ особенно для насъ важенъ.

Въ основаніе своей системѣ католики полагаютъ два источника богопознанія: писаніе и преданіе. Церковь опредѣляетъ и объясняетъ смыслъ того и другаго. Итакъ, писаніе и преданіе (въ смыслѣ по преданію до насъ дошедшихъ догматовъ и обрядовъ) соотвѣтствуетъ объекту, факту въ наукѣ; церковь (или преданіе въ смыслѣ способности понимать и толковать)—субъекту или способности познавательной. Эти два смысла одного и того же слова —преданія— очень часто смѣшиваются; отсюда сбивчивость въ безконечныхъ спорахъ католиковъ съ протестантами.

Представивъ писаніе и преданіе, не какъ два проявленія одного и того же церковнаго Откровенія, но въ раздѣльности отъ Церкви и въ раздѣльности между собою, они должны

---

*) Молеръ въ своей „Символикѣ" строго различаетъ догматы отъ ихъ развитія въ наукѣ, церковь отъ школы. Но, не говоря уже о томъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ по необходимости долженъ признать ихъ неразрывную связь, это различеніе съ православной точки зрѣнія никакъ не можетъ быть допущено; ибо тѣ положенія, которыя прибавлены католиками отъ себя къ ученію церкви первыхъ вѣковъ, мы не признаемъ за догматы. Они были результатами философскаго развитія, и Тридентинскій соборъ только возвелъ ихъ на степень догматовъ.

были необходимо унизить одно для того, чтобы оправдать другое. Преданіе было поставлено выше писанія, и необходимость перваго доказана тѣмъ, что писаніе случайно (scriptura fortuito edita), неполно (non omnia ad salutem necessaria continet), легко можетъ быть перетолковано (in diversas partes flexibilis). Эти положенія съ ихъ доказательствами составляютъ введеніе. Главное же положеніе самой системы, то, которое вынуждаетъ всѣ остальныя какъ необходимые изъ него выводы, есть догматъ объ оправданіи, обнимающій вопросъ о первобытномъ состояніи человѣка, о грѣхопаденіи, о законѣ и благодати. Всѣ эти вопросы сливаются въ одинъ существенный вопросъ религіи — опредѣлить отношеніе человѣка къ Богу *).

Первый человѣкъ созданъ былъ изъ двухъ противоположныхъ и по существу своему враждебныхъ началъ, духовнаго и плотскаго; слѣдовательно, не имѣлъ въ себѣ отъ природы единства и внутренней гармоніи. Плотское начало постоянно стремилось поработить духовное, даже до грѣхопаденія; но оно удерживалось въ предѣлахъ, обуздывалось, силою сверхъестественной способности, особеннаго и случайнаго дара Божьяго, первобытною правдою (justitia originalis). Итакъ, самовольное движеніе плотскаго начала, похоть (concupiscentia) есть необходимое условіе человѣческой природы вообще, какъ двусложной, никакъ не грѣхъ, а только заключаетъ въ себѣ возможность грѣха. Утрата сверхъестественной правды была плодомъ грѣхопаденія перваго человѣка и въ его лицѣ всего человѣчества. Первородный грѣхъ опредѣляется, какъ отсутствіе сверхъестественной

*). Мы ограничились изложеніемъ второй части католической системы, заключающей въ себѣ ученіе о Богѣ ad extra, потому что собственно только эта часть принадлежитъ католицизму. Вопросы, въ ней содержащіеся, суть по преимуществу вопросы Запада. Напротивъ того, ученіе о Богѣ ad intra—о Троицѣ, о соединеніи въ лицѣ Спасителя двухъ естествъ—развилось на Востокѣ. Послѣднее носитъ другой характеръ; оно чуждо раціонализма и не представляетъ той внѣшней логической стройности, какую мы увидимъ въ ученіи объ оправданіи и тѣсно съ нимъ связанныхъ вопросахъ. Только въ одномъ догматѣ—объ исхожденіи Св. Духа—католики отступили отъ Восточной церкви, и причиною ихъ заблужденія былъ тотъ же духъ раціонализма.

правды. Таково ученіе схоластиковъ, Тридентинскаго собора, Беллармина, Андрадія и пр. Іезуитъ Пигій пошелъ еще далѣе и утверждалъ, что грѣхъ первородный вовсе не существуетъ самъ по себѣ, а только въ своихъ послѣдствіяхъ, въ повинности (in reatu).

Но грѣхъ можетъ быть только при свободномъ произволительномъ нарушеніи закона; а такъ какъ первородный грѣхъ былъ слѣдствіемъ произволенія только въ первомъ человѣкѣ и на потомствѣ его лежитъ какъ необходимость, то въ дѣтяхъ Адамовыхъ онъ почти теряетъ свойство грѣха. Невольное движеніе плотскаго начала, поползновеніе къ грѣху, есть самый малый, по себѣ простительный грѣхъ (peccatum veniale), или вовсе не грѣхъ.

„Лишившись сверхъестественной правды, весь человѣкъ (secundum corpus et animam) сталъ рабомъ грѣха. Но не вполнѣ исказилась его природа: не утратился, а только потемнѣлъ въ немъ образъ и подобіе Божіе. Способность знать Бога и творить ему угодное, свободная воля, силы духовныя (vires spirituales) пребываютъ въ человѣкѣ падшемъ; но онѣ скованы грѣховнымъ началомъ и позволяютъ ему только стремиться къ Богу и достигать до внѣшней правды (ad externam disciplinam), по мнѣнію нѣкоторыхъ, даже совершать духовные подвиги (res spirituales) *).

Падшему человѣку данъ былъ законъ письменный, замѣнившій нарушенный имъ и въ совѣсти его начертанный законъ. Но, лишенный сверхъестественной правды, человѣкъ не можетъ его исполнить и остается рабомъ грѣха, повиннымъ вѣчному осужденію.„

Изъ этого состоянія своими силами онъ выдти не можетъ. Обѣщанный Искупитель, принявъ на себя осужденіе за его грѣхи, выводитъ его, при содѣйствіи самого человѣка, изъ закона въ область благодати. Въ примиреніи человѣка съ

*) Отсюда развилось ученіе о возможности заслужить благодать, извѣстное подъ названіемъ доктрины de merito congrui. Сюда также примыкаетъ вопросъ о дѣлахъ *неотрожденныхъ*. Нѣкоторые іезуиты утверждаютъ, что и они могутъ совершать дѣла духовныя. Протестанты отрицаютъ. Первые смотрятъ въ этомъ случаѣ съ точки зрѣнія юридической на внѣшнюю сторону дѣла; вторые на внутреннее побужденіе творящаго.

Богомъ, въ обращеніи (in conversione) участвуютъ совокупно: предваряющая благодать (gratia praeveniens) и свободная воля самого человѣка, располагающая его къ принятію первой. Становясь, вслѣдствіе своей вѣры, причастнымъ заслугъ Христовыхъ, человѣкъ силою крещенія вполнѣ очищается отъ грѣха. Остающаяся въ немъ похоть не только прощается, не вмѣняется ему, но даже вовсе теряетъ свойство грѣха и становится условіемъ его нормальной природы, какъ было до грѣхопаденія. Она остается въ немъ для борьбы (ad agonem), этого необходимаго условія человѣческой жизни во всѣхъ ея моментахъ. Такова очистительная сила крещенія. Имъ же человѣкъ обновляется, пересоздается, получаетъ туне даръ благодати — утраченную имъ сверхъестественную правду, способность побѣждать грѣховное начало и творить угодное Богу. Поэтому, отрожденный имѣетъ возможность выполнить законъ—оправдать себя предъ Богомъ своими заслугами.

Итакъ, благодать очищаетъ человѣка отъ содѣланныхъ грѣховъ, освящаетъ грѣховное начало, и даетъ человѣку возможность быть самому орудіемъ своего спасенія. Вслѣдствіе искупленія всего человѣчества Христомъ, каждый христіанинъ искупаетъ самъ себя, оправдывается дѣлами. Слово *оправдаться* (justificari) католики принимаютъ въ смыслѣ явить себя правымъ, возвыситься до правды, а не быть оправдану.

Возможность оправданія дѣлами есть основное положеніе всего католицизма. Имъ доказывается необходимость дѣлъ; человѣкъ долженъ творить дѣла оттого, что дѣлами онъ оправдывается.

Вѣра есть первое условіе оправданія и заключаетъ въ себѣ только его возможность. Вторымъ моментомъ являются самыя дѣла, которыми человѣкъ заслуживаетъ спасеніе. На основаніи этой мысли, католики всѣ мѣста въ писаніи и преимущественно въ посланіяхъ Павловыхъ, въ которыхъ отрицается у человѣка возможность оправданія дѣлами, относятъ къ человѣку ветхозавѣтному, неотрожденному духомъ, или къ дѣламъ закона обрядоваго.

Отсюда выдается ясно основное заблужденіе католиковъ. Не понявъ значенія закона, какъ момента, они удержали

ветхозавѣтное отношеніе человѣка къ Богу и перенесли его въ благодать. Поэтому католицизмъ можетъ быть названъ юдаизмомъ въ христіанствѣ *).

Вотъ почему дѣла, внѣшніе подвиги, стоятъ такъ высоко въ католицизмѣ, такъ исключительно господствуютъ въ жизни имъ созданной. Признавъ возможность оправданія дѣлами и наслѣдіе вѣчной жизни за должное воздаяніе, за вынужденную плату, церковь, чрезъ которую спасеніе человѣка совершается, упрочивала за собою исключительное право опредѣлять формально, какими дѣлами можно заслужить спасеніе, и взвѣшивать и оцѣнивать юридически дѣла своихъ подданныхъ. При этомъ, внутренняя сторона всякаго дѣла, ускользающая отъ такой оцѣнки, намѣреніе, побужденіе, мало-по-малу уходили изъ виду, и таинственный, внутри самого человѣка происходящій процессъ его примиренія съ Богомъ, былъ выведенъ наружу, заключенъ въ опредѣленныя юридическія формы и подведенъ подъ разсчетъ. Здѣсь, въ сферѣ отвлеченнаго ученія, зарытъ корень блистательнаго, историческаго развитія Западной церкви. Догматъ объ оправданіи отдавалъ въ полное и безусловное распоряженіе папы всѣ силы католическаго Запада.

Ученіе о возможности оправданія дѣлами породило ложное понятіе о таинствахъ. Не входя въ подробности, замѣтимъ только, что католики смотрятъ исключительно на таинство само въ себѣ взятое, отдѣльно отъ внутренняго расположенія лица, надъ которымъ оно совершается. Они предполагаютъ волшебную силу, присущую въ веществѣ таинства, въ водѣ, елеѣ, словѣ, — силу, которой дѣйствіе оказывается неминуемо надъ каждымъ приступающимъ къ таинству, независимо отъ вѣры, лишь бы не было съ его стороны прямаго сопротивленія (non ponentibus obicem), а со стороны совершающаго нарушенія въ чинѣ совершенія. Такъ лѣкарство вылѣчиваетъ больнаго даже противъ его воли. Эту силу католики приписывали только таинству новозавѣтному, въ противоположность таинству ветхозавѣтному (efficacia ex opere operato, et efficacia ex opere

*) Эта мысль подробнѣе развита ниже.

operante). Не всѣ Западные богословы принимали это ученіе. Alensis, Thomas, Durandus, Hugo, Gabriel и особенно Mensingerus его развили, другіе — Bonaventura, Richardus, Groppérus — отвергали *). Въ актахъ Тридентинскаго собора выраженіе ex opere operato удержано. Поэтому, католики постоянно противополагаютъ таинство вѣрѣ оправдывающей.

Человѣкъ можетъ искупить себя дѣлами, исполнить законъ. Если же онъ можетъ, то очевидно онъ долженъ, и кто не исполнитъ закона, тотъ повиненъ осужденію. Но грѣшнику, прибѣгающему къ покаянію, Церковь властью, данной ей отъ Бога, отпущаетъ вину и вѣчную казнь и замѣняетъ послѣднюю наказаніемъ временнымъ, возлагаетъ на прощеннаго грѣшника эпитимью, которою онъ самъ за себя удовлетворяетъ. Такъ, въ одномъ и томъ же актѣ, церковь разрѣшаетъ и связываетъ.

Тотъ, кто умираетъ не успѣвъ удовлетворить за себя, очевидно не можетъ погибнуть, не можетъ и спастись, пока вполнѣ не расплатится. Отсюда необходимость третьяго, средняго мѣста прохожденія, между адомъ и раемъ — чистилища.

Есть люди не выполняющіе закона, но есть и такіе, которые совершаютъ болѣе, нежели сколько требуется, для ихъ личнаго оправданія. Эти дѣла, сверхъ требуемыхъ (opera supererogationis), составляютъ сокровище церкви, которымъ располагаетъ Папа. Изъ этого избытка онъ удѣляетъ, подъ извѣстнымъ условіемъ, живымъ и мертвымъ, не успѣвшимъ представить за себя полнаго удовлетворенія. Это условіе можетъ быть обращено въ денежную плату — индульгенціи. Такимъ образомъ, человѣкъ получаетъ возможность оправдаться купленными имъ заслугами другаго человѣка, который дѣлается его искупителемъ. Вотъ основаніе ученія de la réversibilité, такъ блистательно и умно изложенное Гр. Местромъ.

Итакъ, одна мысль, одно заблужденіе проведено сквозь всю систему — ветхозавѣтное отношеніе человѣка къ Богу,

*) См. „Mart. Chemnitzii Exam. conc. Trid“.

законъ, понятый какъ отношеніе нормальное, абсолютное, какъ результатъ нормальной же и необходимой борьбы двухъ по существу своему противоположныхъ началъ въ самомъ человѣкѣ.

Католики не различили человѣка, какъ лице, какимъ онъ является въ жизни подъ опредѣленіемъ случайности—грѣха, отъ человѣка идеальнаго, не различили двухъ сферъ, сферы жизни, со всѣми ея случайностями, и сферы благодати. Какъ явленіе жизненное, какъ лице, человѣкъ постоянно носитъ въ себѣ грѣхъ и никогда не достигаетъ до святости, слѣдовательно и спастись не можетъ. Наслѣдіе вѣчной жизни доступно ему не какъ лицу, а какъ человѣку вообще, какъ человѣку духовному. Освобожденіе отъ исключительнаго господства личности, возведеніе изъ сферы жизни въ сферу благодати, есть актъ оправданія и условливается, со стороны человѣка, отреченіемъ отъ своей личности, т. е. признаніемъ грѣха, постояннаго и необходимо *) въ ней пребывающаго. Въ силу этого признанія, имѣющаго значеніе не преходящаго момента, но признанія постояннаго, какъ постоянемъ въ человѣкѣ грѣхъ, послѣдній ему не вмѣняется. Такое отрицаніе личности не значитъ ея уничтоженіе, а только освобожденіе отъ ея исключительнаго господства. Человѣкъ остается лицемъ, остается въ немъ и грѣховное начало, но онъ уже не рабъ грѣха. Освобожденіе отъ грѣха условливается признаніемъ его. Католики не поняли значенія этого отрицанія или поняли его какъ безусловное уничтоженіе, поэтому идея благодати была имъ недоступна.

Вотъ краткій очеркъ католической системы въ ея основныхъ положеніяхъ. Изъ нихъ выводятся многія другія, образующія въ своей совокупности одно стройное, крѣпко-сплоченное цѣлое. Повидимому, не было доступа сокрушительному сомнѣнію, не могъ ни одинъ вопросъ остаться безъ разрѣшенія. Откровеніе облеклось въ форму науки, вѣра и знаніе были примирены.

*) Дабы не подать повода къ недоразумѣнію, считаю нужнымъ прибавить, что я разумѣю здѣсь необходимость не безусловную, но условленную первымъ грѣхомъ перваго человѣка.

Іезуиты, усвоивъ себѣ эту систему, обработали ее сообразно съ главною цѣлью своего назначенія. Они изложили ее въ формѣ популярной, довели до той простоты и ясности, которая есть удѣлъ разсудочнаго мышленія, и потому бываетъ всегда такъ соблазнительна, такъ скоро прельщаетъ большинство.

Таково было ученіе Западной церкви, когда началось его вліяніе на нашу церковь черезъ іезуитскія школы, богословскіе споры и цѣлую литературу, наводнившую южную и западную Россію. Ей не было возможности, въ тогдашнемъ ея состояніи, устоять противъ разсчитаннаго дѣйствія всѣхъ этихъ средствъ, и особенно противъ сокрушительной силы той внѣшней логики, которою въ тоже время была побѣждена просвѣщенная и глубокомысленная Германія. Наше духовенство не могло понять, что самое то̀, что́ составляло силу іезуитской проповѣди, чѣмъ ежедневно она прельщала и отводила отъ истиннаго пути цѣлыя области православнаго міра, что эта церковная наука, которою такъ хвалился Западъ, была плодомъ стремленія ложнаго, кореннаго заблужденія всего католицизма, стремленія противнаго духу православія, и котораго Церковь не знала и не должна была знать.

Вмѣсто того, родилась мысль овладѣть оружіемъ католиковъ и употребить его противъ нихъ: противопоставить католической системѣ систему православную *). Въ Кіевской Академіи началось обработываніе и преподаваніе православнаго богословія, какъ науки, и это былъ первый моментъ католическаго вліянія. Мысль облечь церковное ученіе въ форму системы была принесена къ намъ съ Запада и привилась вслѣдствіе борьбы съ іезуитизмомъ. Но, какъ мысль сама-по-себѣ ложная, она не могла сдѣлаться мыслью всей Церкви, и осталась достояніемъ частной школы; какъ противная духу Православія, она не могла привести къ результатамъ православнымъ, и по мѣрѣ ея развитія болѣе и болѣе уклонялась къ католицизму.

*) Іезуиты проповѣдывали повсюду, что наше духовенство не знаетъ своей вѣры; подъ этимъ они разумѣли вѣроятно отсутствіе логической системы догматовъ. См. „Разсужденіе о книгѣ именуемой Православн. Исповѣд. вѣры.“

Въ этомъ отношеніи было бы важно составить исторію православнаго богословія, какъ науки, начиная съ XVII столѣтія; мы увидали бы тогда изъ фактовъ, какъ раціонализмъ въ нашей церкви постоянно удерживалъ характеръ начала чуждаго, и какъ всякая система, совершивъ полный кругъ своего развитія, необходимо или доходила до результатовъ ложныхъ, или спасалась отъ нихъ противорѣчіемъ себѣ самой.

Итакъ, мысль о церковной системѣ была первымъ моментомъ католическаго вліянія. Трудились надъ ея осуществленіемъ воспитанники училищъ западныхъ; источники, форма изложенія, самый языкъ были ими заимствованы отъ Запада; наконецъ, плоды ихъ трудовъ представляютъ только слабые, смягченные сколки системы западной.

Находя въ католицизмѣ многіе догматы, тождественные съ догматами православными, наши ученые не усомнились принять и тѣ доказательства, изъ которыхъ ихъ выводили католики. Отсюда, самые догматы получили ложный оттѣнокъ.

Вторымъ моментомъ католическаго вліянія было заимствованіе доказательствъ изъ западныхъ богословскихъ сочиненій. Должно замѣтить, что этому способствовало вторженіе протестантизма въ Россію. Въ борьбѣ съ общимъ врагомъ католики и православные сблизились, и послѣдніе приняли отъ первыхъ ихъ готовое оружіе.

Съ этимъ словомъ мы переходимъ къ Стефану Яворскому, ревностному противнику протестантовъ и главному представителю католическаго раціонализма въ нашей церкви.

Ни одинъ изъ ученыхъ богослововъ, ему предшествовавшихъ, не представляетъ въ своихъ сочиненіяхъ такого широкаго объема и логическаго единства. Отъ Стефана Яворскаго осталось только одно твореніе собственно догматическаго содержанія, „Камень вѣры“. Эта книга была имъ написана преимущественно для Русскихъ, которыхъ поколебала протестантская проповѣдь; для убѣжденія ихъ, онъ изложилъ всѣ православные догматы оспориваемые протестантами (о почитаніи иконъ, креста, мощей, о евхаристіи,

о призываніи святыхъ, о душахъ святыхъ, о благотвореніи представльшимся, о преданіяхъ, о святѣйшей литургіи, о постахъ, о благихъ дѣлахъ и о наказаніи еретиковъ), представилъ на нихъ доказательства и опроверженія на возраженія противниковъ. Поэтому, вся книга представляетъ двѣ стороны—положительную и отрицательную. Въ первой содержится изложеніе догматовъ православной Церкви съ доказательствами: 1) изъ св. писанія, 2) соборныхъ правилъ, 3) св. отцовъ. 4) доводныхъ показаній на св. писаніи основанныхъ. Во второй—опроверженія протестантскаго ученія, расположенныя въ томъ же порядкѣ. Вслѣдствіе этой двойственной цѣли, книга названа „Камень вѣры, православнымъ Церкве святыя сыномъ—на утвержденіе и духовное созданіе, претыкающимся же о камень претыканія и соблазна—на востаніе и исправленіе.“

Подъ Каменемъ разумѣется Писаніе, которое (по словамъ апостола) вѣрующимъ честь, противящимся же — камень претыканія и соблазна.

Итакъ, „Камень вѣры“ состоитъ изъ отдѣльныхъ разсужденій и не представляетъ внѣшняго единства; но изъ отрывковъ, особенно же изъ доводныхъ показаній сведенныхъ вмѣстѣ создается цѣлая готовая система. Мы выпишемъ эти мѣста въ томъ порядкѣ, въ какомъ они должны стоять въ католической системѣ нами изложенной.

Ученіе Стефана Яворскаго о преданіяхъ *). Прежде всего, должно ясно опредѣлить, какую цѣль предположилъ себѣ Стефанъ Яворскій. Онъ хочетъ доказать протестантамъ, что преданіе необходимо. Подъ словомъ преданіе у него заключаются два понятія.

а) Преданіе, какъ часть откровенія не вошедшая въ составъ Писанія: „Преданіе здѣ нарицается ученіе нѣкое, въ священныхъ писаніяхъ, рекше въ Библіяхъ, неписанное, но отъ единаго другому явленое, и послѣдовательно содержимое. Бываетъ же сицево ученіе и писано: обаче не въ Библіяхъ, спрѣчь не въ священныхъ писаніяхъ, развѣ въ

*) Догматъ о преданіяхъ стр. 689—776 по изданію Московскому 3-му 1749 года.

книгахъ Отецъ святыхъ, пастырей и учителей Церкве святыя".

б) Преданіе, какъ постоянное право опредѣлять смыслъ писанія и рѣшать вопросы, какъ живой авторитетъ Церкви. Въ этомъ смыслѣ Стефанъ Яворскій говоритъ: „Въ сицѣвыхъ дѣлѣхъ (т. е. въ спорныхъ, когда нужно рѣшить значеніе текста) суть вселенстіи и помѣстніи Соборы, суть учители, Отцы богодухновеннііи, въ догматѣхъ и въ толкованіи священныхъ писаній согласующіи и т. д."

Въ доказательствахъ эти два понятія часто смѣшиваются. Выписываемъ:

„Не вся, еже къ вѣрѣ предлежатъ, въ священномъ писаніи писана суть, но многа имамы преданія, отъ нихъ же пная суть божественная, яже Христосъ апостоломъ, иная апостольская, яже апостоли ученикомъ своимъ, тіи же намъ ово живымъ гласомъ, овоже писаніемъ предаша. Тѣмже убо преданія къ вѣрѣ тако суть потребна, яко единѣмъ преданіемъ можетъ быти вѣра: а безъ преданія священное писаніе нѣсть къ вѣрѣ довольно".

Это положеніе доказывается: 1) тѣмъ, что до Моисея не было писанія и послѣ Моисея даже до Христа преданіе было въ большомъ употребленіи; точно такъ и послѣ Христа его ученіе нѣсколько времени передавалось живою проповѣдью; 2) въ самомъ писаніи новозавѣтномъ упоминается о поученіяхъ и дѣлахъ Спасителя, которыя не вошли въ составъ писанія и слѣдовательно ввѣрены были преданію, предписывается хранить и уважать преданіе и слѣдовать ему; 3) примѣрами перваго Вселенскаго Никейскаго собора, осудившаго Арія изъ преданія, уставами втораго Никейскаго собора; 4) многими мѣстами изъ св. Отцовъ; 5) доводными показаніями. Іудеи хранили много преданій неписанныхъ, напримѣръ вѣрили въ божественность книгъ св. писанія, совершали очищеніе отъ грѣха первороднаго надъ младенцами женскаго пола, вѣрили въ очистительныя жертвы и т. п. Кто отвергаетъ преданіе, тотъ лишаетъ себя возможности доказать божественность писанія, его чистоту, цѣлость и правое пониманіе.—Обращаясь къ протестанту, Стефанъ Яворскій говоритъ: „Рцы ми, противниче, гдѣ то̀ есть

написано: и аще что о семъ речеши „отъ священныхъ писаній“, паки тойже вопросъ о твоемъ реченіи предлежитъ. Аще убо преданія отмещеши, конца вопросамъ не будетъ. Мы же преданія пріемлющіи удобно отвѣщаемъ: яко все священное Ветхаго и Новаго Завѣта писаніе есть слово Божіе. По чего ради? Того ради; ибо вся святая Апостольская Каѳолическая Церковь тако содержитъ, тако вѣруетъ, тако научаетъ“.

Далѣе, не можетъ быть доказана изъ священнаго писанія подлинность символа вѣры, крещеніе младенцевъ, форма крещенія и т. д.

Въ спорныхъ случаяхъ, „Писаніе ниже по письмени, ниже по разуму судія быти можетъ въ догматѣхъ и прѣніяхъ къ вѣрѣ надлежащихъ. a) Письмя убиваетъ, спрѣчь къ претыканію и заблужденію приводитъ. (Слѣдуютъ тому примѣры). b) Множицею бо истинный и свойственный священнаго писанія разумъ бываетъ покровенный, неявственный, неясный и къ разумѣнію неудобный... отонуду же многія бываютъ распри, несогласія, раздоры“. .. Свидѣтельства и примѣры.

„Словеса священнаго писанія множицею суть обоятна и неимуще предѣла на обѣ странѣ, паче же и на многая толкованія преклоняема бываютъ и сомнительна“. Приводятся многіе примѣры изъ толкованій св. Отцовъ на трудные тексты. „Въ священныхъ писаніяхъ множицею бываетъ внезапное отъ вещественнаго и письменнаго разума къ духовному и таинственному прехожденіе, отъ привременныхъ къ вѣчнымъ“ и т. д.

„Не малъ примракъ въ священныхъ писаніяхъ бывастъ и отсюду: яко многія книги ово нерадѣніемъ Іудеевъ, ово многократнымъ ихъ преселеніемъ, ово же ратми и разореніемъ царства ихъ, погибоша, якоже явѣ есть отъ Библіи.“

Изъ всего этого выводится, что „Св. писаніе судія быти не можетъ, сомнѣнія разрѣшающъ, и всякія распри въ догматѣхъ вѣры бываемыя опредѣляющъ, развѣ едина святая, Соборная Апостольская церковь, Соборами и Отцы богодухновенными, въ догматѣхъ вѣры премирно согласующими, священнымъ же Писаніемъ, по правому разуму толкованымъ,

и преданіемъ Апостольскимъ наставляемыми, присущіемъ и силою Св. Духа, сіе божественное дѣло исправляетъ, установляетъ, опредѣляетъ, совершаетъ.“

Доказывается многими случаями изъ исторіи ветхозавѣтной и новозавѣтной Церкви, что такъ бывало искони.

Далѣе, Стефанъ Яворскій доказываетъ непогрѣшимость Церкви изъ св писанія обѣтованіемъ Спасителя. Проявленіе церкви, какъ непогрѣшительной, представляютъ Вселенскіе Соборы: „Соборы Вселенскія, во имя Господне собранныя, въ членахъ вѣры заблужденію не подлежатъ.“

Въ другомъ мѣстѣ (о святыхъ иконахъ, часть I. стр. 23) Стефанъ Яворскій говоритъ: „Соборъ Никейскій вторый есть Соборъ Вселенскій, ибо отъ всѣхъ престоловъ патріаршескихъ и отъ ветхаго Рима бяху на немъ посланники и Отцы святіи, пастыріе словеснаго стада Христова, правильно на оный Соборъ собрашася.“ Далѣе: „Како бо Соборъ нарещися можетъ Вселенскимъ, аще отъ всѣхъ превысочайшихъ престоловъ не имать соизволенія; како же можетъ нарещися святымъ, иже есть не по Христѣ, а на Христа?“

Отношеніе Церкви, опредѣляющей смыслъ писанія, къ самому писанію яснѣе опредѣлено словами: *Всякое писаніе боюдухновенно.* „Сія есть честь и препзящество священнаго писанія, имъ же соборы превосходитъ; тыя бо ниже имутъ, ниже пишутъ откровеній и словесъ Божіихъ безпосредственнѣ, но точію извѣщаютъ, кое есть слово Божіе писано, кое предано, и кой разумъ имать.“

„Соборы точію суть толкователи священнаго писанія; поелику въ немъ словеса покровена уясняютъ, сомнительпа разрѣшаютъ, неудобовразумительна толкуютъ, обоятна и аки обѣма странамъ служити мнящаяся опредѣляютъ.“

Рѣшеніемъ нѣкоторыхъ вопросовъ о Вселенскихъ соборахъ оканчивается первая половина разсужденія.

Вторая содержитъ опроверженіе противнаго ученія.

На вопросъ, „чесо ради примрачно есть священное писаніе,“ авторъ даетъ слѣдующіе отвѣты: „Богъ, яко же во иной твари, тако и въ Церкви святѣй своей благоизволилъ есть устроити чинъ, во еже инѣмъ учити, инѣмъ же учитися. Сей же чинъ не бы храняшеся, аще бы священное

писаніе ясно, откровенно и всякому удобопроницательно и толковательно бяше было."

„Аще бы писаніе было откровенно, ясно и удобно всякому, то не токмо отъ вѣрныхъ, иже суть впутрь церкве, но и отъ невѣрныхъ, иже суть внѣ церкве, было бы совершенно познано и сквозѣ уразумѣнно. Что же симъ послѣдствуетъ? То, яко честь, цѣна, презящество же и величество священнаго писанія въ малой чести и оцѣненіи было бы...."

Наконецъ, „аще бы откровенно было, не точію отъ невѣрныхъ, но и отъ христіанъ было бы въ презрѣніи и уничиженіи; паче же реку: многимъ бы отсюду былъ случай гордости."

Въ заключеніи Стефанъ повторяетъ всѣ свои доводы, обличаетъ протестантовъ во многихъ непослѣдовательностяхъ и говоритъ: „Кое есть сіе игралище, преданія отъ вѣры отметати, а отъ преданій само священное писаніе, на немъ же вѣра лежитъ, держати? Не сіе ли есть неистовство подобное тѣмъ, иже въ палатѣ жительствуютъ, а основаніе ея разоряютъ?"

Стефанъ Яворскій правъ въ отношеніи къ протестантамъ, но онъ не правъ въ отношеніи къ самому себѣ, не правъ, какъ раціоналистъ. Вотъ его разсужденіе: авторитетъ писанія доказывается преданіемъ: слѣдовательно, протестанты, отвергая преданіе, не имѣютъ права принимать писаніе. Какъ возраженіе противъ протестантовъ, этотъ выводъ имѣетъ силу; но если провести его далѣе, то онъ неминуемо введетъ въ безвыходный кругъ. Писаніе доказывается преданіемъ, но и преданіе, по словамъ самого Стефана Яворскаго, доказывается изъ писанія. Поэтому, ни съ того ни съ другого начинать нельзя,—и потому то и другое должно находить свое оправданіе въ третьемъ болѣе общемъ фактѣ—въ Церкви. По чѣмъ же доказывается Церковь? Писаніемъ и преданіемъ, слѣдовательно, доказывается изъ самой себя, иными словами—не доказывается. Вотъ кругъ, въ которомъ безвыходно вертятся католики и протестанты и вообще всѣ раціоналисты. Очевидно отсутствіе точки отправленія для науки и ложность самого требованія. Дѣло въ томъ, что

Церковь, сознавая въ себѣ живое Откровеніе, котораго писаніе и преданіе суть только два проявленія, не допускаетъ взгляда на себя извнѣ, не доказываетъ, а полагаетъ себя. Ея оправданіе въ ея бытіи, въ безсиліи всякаго возраженія противъ нея.

Мы пропустили мелкія доказательства Стефановы, изъ которыхъ очень многія цѣликомъ выписаны изъ Беллармина и другихъ католическихъ писателей.

Ученіе Стефана Яворскаго о благихъ дѣлахъ, объ оправданіи и о другихъ вопросахъ, находящихся въ прямой связи съ первыми *).

Вотъ положеніе, которое слѣдуетъ доказать: „Человѣку умъ совершенъ имущу (этимъ исключаются младенцы и взрослые, немедленно послѣ крещенія умирающіе и получающіе животъ вѣчный *единымъ усыновленіемъ по благодати, а не по дѣломъ*), благолюбиву же и праведну (т.-е. отрожденному Духомъ, сыну по благодати Божіей сущу) благая дѣла суть потребна ко спасенію, и безъ тѣхъ вѣра едина спасенія вѣчнаго не содѣловаетъ. Послѣдніе воспріемлютъ животъ вѣчный сугубымъ титломъ, и яко наслѣдіе и яко мздовоздаяніе: первое убо воспріемлютъ силою усыновленія, второе же силою заслугъ и благихъ дѣлъ своихъ.“

Доказывается: a) текстами изъ посланій апостольскихъ, въ которыхъ предписываются дѣла, осуждается вѣра безъ дѣлъ, Царство Небесное называется мздовоздаяніемъ, вѣнцомъ правды и т. д.; b) выписками изъ св. отцовъ, въ которыхъ развита таже мысль; c) во многихъ мѣстахъ Спаситель и апостолы обѣщаютъ царство небесное подъ извѣстными условіями храненія заповѣдей, любви къ Богу и ближнимъ и т. д.

На этомъ основаніи Стефанъ Яворскій строитъ силлогизмъ.

„A. Обѣщаніе съ прилогомъ требуетъ исполненія тѣхъ, яже подъ прилогомъ полагаются, якоже выше рекохомъ.“

„Б. Но обѣщаніе живота вѣчнаго есть обѣщаніе съ прилогомъ благихъ дѣлъ; и сіе выше видѣхомъ.“

---

*) Догматъ о благихъ дѣлахъ стр. 923—1031; о оправданіи стр. 1031—1062.

„В. Убо обѣщаніе живота вѣчнаго исполненія благихъ дѣлъ требуетъ.“

Другой силлогизмъ:

„А. Еже есть вина спасенія, то всячески творити подобаетъ хотящему спасенія.“

„Б. Благая дѣла съ вѣрою суть вина спасенія.“

„В. Убо благая дѣла съ вѣрою всячески творити подобаетъ.“

Третій силлогизмъ:

„А. Мзда безъ дѣланія и трудовъ не бываетъ.“

„В. Животъ вѣчный есть мзда.“

„В. Убо безъ дѣланія и трудовъ животъ вѣчный не дается.„

Пятый силлогизмъ:

„А. Лицезрѣніе есть правдѣ противное, аще судія или кой либо начальникъ даетъ почести безъ заслуженія, безъ трудовъ, безъ дѣлъ, но на едино точію лице взираетъ.“

„Б. У Бога нѣсть лицезрѣнія.“

„В. Убо Богъ даетъ почести небесныя, не на лицо смотря, но на дѣла, на трудъ и заслуженіе.“

Седьмой силлогизмъ:

„А. Аще есть истинное противниковъ нашихъ ученіе, глаголющихъ, яко едина вѣра спасаетъ, благая же дѣла къ спасенію силы не имутъ, точію взыскуются ко украшенію вѣры [1]), сицевому ученію то́ послѣдствуетъ, яко вѣра спасти можетъ, аще и всякихъ благихъ дѣлъ лишится.“

„Б. Но сіе ученіе и яже отъ ученія послѣдствуютъ суть безмѣстна, священному же писанію и уму здравому суть противна.“

„В. Убо вѣра едина не спасаетъ, но всяко потребна суть благая дѣла спасенія ради“.

Изъ всего этого видно, что Стефанъ Яворскій принимаетъ вѣру въ смыслѣ простаго соглашенія или знанія, и, противополагая ей начало любви, доказываетъ необходимость того и другаго, противъ чего протестанты никогда и не спорили [2]).

[1]) Авторъ беретъ здѣсь крайность протестантскаго ученія.

[2]) По крайней мѣрѣ въ своихъ ученыхъ богословскихъ трудахъ, по которымъ мы должны судить ихъ, а не по какимъ-нибудь страстнымъ выходкамъ изъ проповѣдей и посланій Лютера.

На возраженіе приводящихъ тексты изъ св. писанія, въ которыхъ восписуется спасеніе одной милости Божіей, Стефанъ Яворскій отвѣчаетъ: „Изрядно совокупляются обоя, и той же есть вѣнецъ милости, той же и вѣнецъ правды, аще тыя право разсудимъ. Блаженство убо вѣчное, поелику дается за благая дѣла, есть вѣнецъ правды. Поелику же та самая дѣла происходятъ отъ милости Божія и благодати его, возбуждающія насъ къ благому дѣланію, наставляющія же и пособствующія намъ: сея ради вины, тое же ублаженіе вѣчное, даемое за дѣла, есть милость Божія и вѣнецъ милости. Единъ убо и той же животъ вѣчный, въ различномъ разсужденіи, есть и вѣнецъ милости, есть и вѣнецъ правды“.

Всѣ тексты изъ апостола Павла, въ которыхъ противополагается оправданіе дѣлами оправданію вѣрою, Стефанъ Яворскій относитъ къ дѣламъ закона обрядоваго и къ дѣламъ безъ благодати Божіей, естественными силами совершаемымъ.

Слѣдуетъ истолкованіе слова *туне* (*оправдаеми туне благодатію Его*. Рим III, 24). „*Туне* оправданіе и спасеніе глаголется быти сихъ ради винъ:

„Первая: яко временное въ сравненіи вѣчнаго есть аки ничтоже, того ради слава небесная дается *акибы туне*, ибо дается за временное—вѣчное“.

„Вторая вина: яко ни Іудее, ниже Еллини, по своимъ дѣламъ прежде вѣры Христовы бывшимъ, достойни суть оправданія и спасенія“.

„Третія: якоже вся, яже надлежатъ ко оправданію и спасенію, дары суть Божія, *туне* даемые, и самая вѣра въ томъ же числѣ обрѣтается“.

На вопросъ — „чесо ради убо Апостолъ частѣе воспоминаетъ вѣру, нежели иныя добродѣтели, яже ко оправданію и спасенію надлежатъ“ — Стефанъ Яворскій отвѣчаетъ опредѣленіемъ вѣры, какъ перваго по времени условія оправданія: „Яко вѣра есть начало и основаніе оправданія и спасенія.... аще не бы вѣра предварила, никаяже бы добродѣтель подвигъ воспріяла.... вѣрою мы пріемлемъ отъ Христа *силу, во еже всякому мощи заслужити себѣ животъ вѣчный* ...“

Здѣсь очевидно вліяніе ученія католиковъ о благодати, возвращающей человѣку утраченную грѣхопаденіемъ сверхъестественную правду, которою онъ самъ себя искупаетъ.

На возраженіе о невозможности выполнить въ совершенствѣ законъ Стефанъ Яворскій отвѣчаетъ слѣдующимъ тезисомъ: „Всякъ человѣкъ праведный, въ житіи семъ не своими силами, но Божіею благодатью укрѣпляемый, можетъ сохранить законъ десятословія".

Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Можетъ человѣкъ вящше заповѣди Божія творити".

На это приводятся въ доказательство: 1) Всѣ мѣста изъ Ветхаго и Новаго завѣта, въ коихъ предписывается исполненіе десятословія, и нѣкоторыя лица названы праведниками. 2) Выписки изъ св. отцовъ. 3) Заключеніе о возможности исполнить законъ, выведенное изъ обязательной силы закона. „Аще бы отнюдь невозможно было заповѣди сохранити, никого же бы заповѣди одолжали... никтоже бо одоленъ быти можетъ къ дѣломъ невозможнымъ.. Како кто согрѣшаетъ, не дѣлающъ того, его же отнюдь творити не можетъ?.. Аще бо закона Божія невозможно сохранити, Богъ законоположитель, всѣхъ мучителей былъ бы лютѣйшій, повелѣвая то̀ исполнити, еже исполнити отнюдь невозможно.... Христосъ научилъ есть насъ молитися: *да будетъ воля твоя яко на небеси и на земли*. Въ сей молитвѣ требуемъ благодати Божія, и помощи ко исполненію воли Божія и заповѣди его. Сіе же суетно есть моленіе наше, аще волю Божію и заповѣди его исполнити невозможно.... Можетъ невѣрный, благодати Божія лишенъ, творити законъ; *языцы неимущіи закона естествомъ законная творятъ* (Рим 2)... Аще убо языцы, благодати и вѣры не имущіи естествомъ законная творятъ, что̀ речемъ о вѣрныхъ и праведныхъ благодатію Божіею поспѣшествуемыхъ?"

Выраженіе: *иго неудобоносимое*— Стефанъ Яворскій относитъ къ закону внѣшнему, обрядовому: „Петръ св. апостолъ не глаголетъ здѣ о законѣ правоправительномъ, сирѣчь о десятословіи, о немъ же здѣ намъ рѣчь есть, но глаголетъ о законѣ чиновъ ветхозавѣтныхъ, якоже о обрѣзаніи и прочіихъ подобныхъ.... не того ради, аки бы отнюдь было неодержимое, но яко съ трудомъ бываше".

Всѣ вообще тексты, относящіеся къ этому вопросу, Стефанъ Яворскій объясняетъ согласно съ католиками, удерживая постоянно отношеніе закона въ области благодати.

Но ученіе о возможности во всей строгости исполнить законъ условливало непризнаніе самовольнаго движенія грѣховнаго начала (похоти) за грѣхъ.

„Вожделѣніе или похоть сама собою нѣсть грѣхъ, но вожделѣніе на зло употребляемое, съ безчиннымъ произволеніемъ соединенное, то́ есть грѣхъ".

„Первый вопросъ: что́ есть вожделѣніе или похоть? Вожделѣніе или похоть плотская есть природное естества преклонство къ хотѣнію зла, и есть останокъ по грѣху Адамову, въ немъ же вси согрѣшихомъ. Отъ богословцевъ нарицается немощь и растлѣніе естества, поджога грѣха, сила хотѣнія неумѣренная, начатокъ искушенія, по глаголу апостола Іакова глаголющаго: *кождо искушается отъ своея похоти влекомъ и прельщаемъ. Таже похоть зачеши раждаетъ грѣхъ: грѣхъ же содѣянъ раждаетъ смерть*".

„Вопросъ второй: како раздѣляется вожделѣніе или похоть? Трегубо имать разсужденіе похоть:

„Первое, поелику похоть есть сама въ себѣ страсть естества нашего, кромѣ всякаго плоти движенія."

„Второе, поелику похоть совокупляется съ движеніемъ". (Въ другомъ мѣстѣ: „движеніе похоти на грѣхъ подвизающее.")

„Третіе, поелику къ похоти и къ движенію совокупляется самовольное произволеніе."

„Вопросъ третій: вожделѣніе или похоть есть ли грѣхъ? Противницы глаголютъ, яко похоть есть грѣхъ первородный, но нѣсть тако. Ибо грѣхъ первородный крещеніемъ святымъ очищается и весьма прогонится, похоть же и по крещеніи въ человѣцѣхъ бываетъ. Отонуду же Апостолъ глаголетъ: *вижду инъ законъ во удѣхъ моихъ, противующь закону ума моею*... и паки: *плоть похотствуетъ на духа, духъ же на плоть: сія же другъ другу противятся*.. Мы же что речемъ? Мы глаголемъ: яко вожделѣніе или похоть въ первомъ и второмъ разсужденіи, сирѣчь: ниже сама въ себѣ страсть опая похотная есть грѣхъ: ниже поелику совокупляется съ движеніемъ, ничтоже бо вредитъ движеніе, аще не будетъ про-

изволеніе... Аще же къ похоти и движенію совокупится безчинное произволеніе, въ то время уже грѣхъ бываетъ, аще и не произыдетъ въ дѣло видимое. Поэтому, въ св. писаніи похоть называется грѣхомъ не свойственнѣ, но метонимически: поелику похоть или вожделѣніе есть вина ко грѣху подвизающая; также и потому, что похоть есть плодъ грѣха первороднаго, за который Богъ, наказующъ родъ человѣческій, сіе сѣмя тли и поджогу грѣха оставилъ есть въ насъ."

„Штакъ, заповѣдь —*невожделѣеши*— запрещаетъ единаго самовластнаго и безчиннаго похоти произволенія; сіе же Божіею благодатью, человѣку праведну мощно сохранити.... Тако и сія: *возлюбиши Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ*".

Стефанъ Яворскій толкуетъ послѣднюю заповѣдь слѣдующимъ образомъ: „Да любимъ Его превозносительнѣ и предпочитательнѣ надъ вся иныя вещи, да не предпочитаемъ любовію иныя всякія вещи паче Бога, да ни коегоже созданія любовь или страхъ разлучитъ насъ отъ Божія любве"; и отрицаетъ другое объясненіе: „да всецѣло сердце наше единою Его любовію упраздняется и ничтоже ино да любимъ, кромѣ единаго Бога". Въ первомъ смыслѣ: „мнози сохраниша заповѣдь сію".

„Штакъ, мощно есть весь законъ десятословія хранити". Это начало необходимо должно было привести къ допущенію грѣховъ простительныхъ, т. е. простительныхъ по себѣ, по своей малости „иже суть прощенія достойны; безъ грѣховъ убо простительныхъ едва кто можетъ пожити, кромѣ Христа".

На основаніи всего этого, Стефанъ Яворскій полагаетъ слѣдующій догматъ:

„Дѣла праведныхъ, поистинѣ суть благая и правая, неимущая грѣховнаго порока, иже могутъ нарещися грѣхами, и таковыми стяжавается животъ вѣчный".

Въ отвѣтахъ на возраженія авторъ поясняетъ этотъ догматъ слѣдующими ограниченіями. Онъ не говоритъ о всѣхъ дѣлахъ человѣка, въ совокупности взятыхъ и обнимающихъ всю его жизнь, но объ отдѣльныхъ подвигахъ; допускаетъ въ нихъ примѣси грѣха, но простительнаго; признаетъ не-

обходимость помоществующей благодати; ибо самому себѣ предоставленный человѣкъ ни единаго добраго дѣла сотворить не можетъ.

Противное мнѣніе основано на томъ, что въ человѣкѣ, послѣ крещенія, остается похоть, которая по себѣ есть грѣхъ и слѣдовательно достойна осужденія; но эта неизбѣжная примѣсь грѣха прощается, не вмѣняется человѣку. Противъ этого Стефанъ Яворскій полагаетъ, „что всякъ грѣхъ крещеніемъ святымъ весьма очищается, отъемлется, заглаждается, прогонится, потребляется, и въ ничтоже бываетъ".

Выраженія—*не вмѣняется*—онъ никакъ не допускаетъ. Доказывается: 1) Текстами, въ которыхъ употреблены выраженія: *отъимутся, потребляются* и т. д. 2) Ветхозавѣтными символами крещенія. 3) Текстами, въ которыхъ крещенію приписывается сила омовенія, очищенія. 4) Подобіемъ грѣха первороднаго: „аще ослушаніемъ Адамовымъ мнози быша грѣшни поистинѣ а не вмѣненіемъ, тако и послушаніемъ Христовымъ мнози суть праведни поистинѣ, а не вмѣненіемъ". 5) Подобіемъ смерти Христовой: „*аще умрохомъ со Христомъ, вѣруемъ, яко и живи будемъ съ нимъ*". 6) Возрожденіемъ—иакибытіемъ чрезъ крещеніе, предполагающее истинную смерть грѣховъ и т. д.

Отсюда же доказывается, что похоть, невольная наклонность къ грѣху, какъ остающаяся послѣ крещенія, *нѣсть грѣхъ*.— Между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ на возраженіе, заимствованное отъ молитвы, самимъ Христомъ всѣмъ безъ исключенія данной: *остави намъ долги наша*, Стефанъ Яворскій отвѣчаетъ: „грѣшницы молятся о оставленіи грѣховъ смертныхъ, праведницы же о оставленіи грѣховъ простительныхъ, безъ которыхъ въ семъ житіи быти не могутъ"; слѣдовательно похоть признаетъ за *грѣхъ*, хотя и простительный. Далѣе на вопросъ, „подобаетъ ли уповати человѣку на своя дѣла благая", нашъ авторъ отвѣчаетъ: „надежду и упованіе во первыхъ на Бога полагати подобаетъ; по сихъ же мощно надежду нѣкую и упованіе полагати и на заслуги или на благая дѣла, обаче со смиреніемъ, а не съ гордостію". Далѣе онъ говоритъ: „За немощь естества человѣческаго, къ гордости преклоннаго и за неизвѣстіе благихъ дѣлъ, и за

страхъ тщеславія, лучше и твердже есть все упованіе возлагати на едино Божіе милосердіе, и на благостыню Его... Въ семъ разумѣ глаголетъ Христосъ: *егда сотворите вся повелѣнная вамъ, глаголите, яко раби неключими есмы* и т. д.“

„Благая дѣла творити вопервыхъ подобаетъ, поелику мощно, славы ради Божія, обаче лѣть есть благотворити и возмездія ради небеснаго. Сіе же явѣ есть отъ священныхъ писаній“.

Наконецъ изчисляются свойства благихъ дѣлъ: „1) Отъ самовластныя и свободныя воли человѣческія происхожденіе. 2) Во еже благотворящу человѣку быти благопріятну Богу, праведну же и сыну Божію быти по благодати, а не грѣшнику непокаянну. 3) Милостивое Бога нашего обѣтованіе, за благая дѣла мзду живота вѣчнаго воздати обѣщавшаго, еже есть аки бы нѣкое совѣщаніе между дѣлателемъ и мздовоздаятелемъ бываемое“. Здѣсь оговаривается Стефанъ Яворскій и замѣчаетъ, что воздаяніе не по необходимости дается за дѣла, слѣдовательно не вынуждается, а есть свободный даръ милосердія Божьяго; „ибо Онъ самъ себѣ прежде одолжилъ милостивымъ своимъ обѣтованіемъ. 4) Еже происходити не отъ вѣры единыя, но наипаче отъ любве Божія“.

Здѣсь оканчивается ученіе о спасеніи.

Догматъ *объ оправданіи*, за нимъ слѣдующій, изложенъ довольно кратко; ибо, по мнѣнію Стефана „оправданіе и спасеніе согласна суть“.

Въ отношеніи къ самому слову—*оправданіе* -Стефанъ Яворскій отрицаетъ толкованіе въ смыслѣ судейскаго разрѣшительнаго приговора и принимаетъ его вмѣсто „стать изъ грѣшника праведнымъ“. Слѣдовательно, онъ держится ученія католиковъ de justitia inhaerente, противоположной justitiae imputativae

Оправданіе относится къ спасенію, какъ стремленіе, путь—къ цѣли. „Спасеніе есть неотъемлемо, оправданіе же можетъ кто получити и паки грѣхами погубити, и паки получити и паки погибнути. Спасеніе имать славу небесную, оправданіе же благодать Божію. Спасеніе бываетъ по смерти, а оправданіе въ житіи семъ привременномъ“.

„Оправданіе есть путь къ спасенію, и идѣже есть спасеніе, тамо и оправданіе, но не вопреки: идѣже есть оправданіе, тамо и спасеніе. Сія суть разнствія оправданія и спасенія. Обаче въ семъ согласна суть обоя, и оправданіе и спасеніе, яко единою вѣрою не бываютъ“.

Главныя положенія Стефана Яворскаго суть слѣдующія: „1) Ко оправданію надлежитъ не единa вѣра, но и прочія добродѣтели: страхъ Божій, надежда, любы и т. д. (Здѣсь опять Стефанъ Яворскій споритъ противъ тѣхъ, которые безъусловно отвергаютъ дѣла; вѣру онъ принимаетъ въ смыслѣ признанія, *яко Богъ есть и взыскующимъ его мздовоздатель бываетъ*). 2) Въ самомъ оправданіи грѣси въ человѣцѣ не пребываютъ и не точію покрываются правдою Христовою, но весьма потребляются и отъ человѣка отъемлются. 3) Въ оправданіи человѣкъ оправдаемый внутрь на души воспріемлетъ измѣну, и праведникъ бываетъ правдою внутреннею, не внѣшнею. Противная противными прогонятся: тма прогонится свѣтомъ, хладъ теплотою, недугъ здравіемъ, печаль радостію и прочая. Тако и здѣ подобаетъ рещи: яко грѣси отъ человѣка, прогонятся противными, сирѣчь гнѣвъ Божій благодатью Божіею, отвращеніе отъ Бога обращеніемъ къ Богу, нечестіе святынею, неправда оправданіемъ, скверна грѣховная красотою небесною и т. д. Поэтому мы глаголемъ и вѣруемъ, яко праведницы или оправданіи человѣцы изъ грѣшниковъ бываютъ праведни и святы внутреннею правдою и святынею, якоже самъ Христосъ въ себѣ святъ есть и праведенъ. Тако бо подобаетъ членамъ сообразнымъ быти своей главѣ: *предустави насъ сообразны быти образу Сына своего, яко быти ему первородну во многихъ братіяхъ*“. Вмѣненіе правды Христовой Стефанъ Яворскій объясняетъ слѣдующимъ образомъ: „Христосъ своимъ страданіемъ за насъ довлетворилъ есть Богу Отцу и исходатайствовалъ есть намъ отпущеніе грѣховъ и всякія дары благодати же и правды, внутрь насъ обновляющія и оправдающія. И симъ образомъ страданіе Христово за насъ бывшее намъ вмѣняется, яко вина творительная и дѣйствительная, понеже дѣйствіемъ тоя дастся намъ благодать, святость и правда, внутрь на души пріемлемая, насъ освящающая..... и праведныхъ насъ составляющая“.

Итакъ, явился Искупитель всѣхъ для того, чтобы могъ каждый искупать самъ себя.

Вотъ ученіе Стефана Яворскаго объ оправданіи. Нельзя не признать въ немъ смѣси началъ православныхъ съ католическими; вторыя очевидно вошли въ формѣ доказательствъ, вслѣдствіе желанія логически оправдать священный догматъ нашей церкви о необходимости дѣлъ. Вотъ въ немногихъ словахъ этотъ логическій процессъ: дѣла необходимы, ибо дѣла спасаютъ, дѣлами человѣкъ оправдывается; но оправданіе дѣлами требуетъ безгрѣшнаго исполненія закона,— человѣкъ можетъ въ совершенствѣ исполнить законъ и вполнѣ очистить себя отъ грѣха; но въ немъ остается похоть — похоть не грѣхъ. Отсюда противорѣчіе грѣха по себѣ простительнаго, т.-е. грѣха и вмѣстѣ не грѣха.

Воспитанный католиками, Стефанъ Яворскій удержалъ ихъ воззрѣніе. Онъ былъ убѣжденъ, что только одна мысль о пользѣ, одна вѣра въ оправданіе личными заслугами можетъ быть побужденіемъ къ добрымъ дѣламъ. Поэтому въ своемъ Введеніи онъ говоритъ: „Сіе ученіе (т. е. о безсиліи и недостаточности дѣлъ) ко всякому беззаконію врата отверзаетъ. Кто бо единѣмъ перстомъ коснется благому дѣлу, аще помыслитъ, яко благотвореніе отнюдь къ спасенію не пользуетъ; кто же и не дерзнетъ на всяко беззаконіе, аще воспріиметъ помыслъ твердъ, яко едина вѣра спасаетъ?“ Выводъ очевидно не строгъ. Злоупотребленіе принято за логическій, необходимый результатъ.

Итакъ, Стефанъ Яворскій и въ этомъ случаѣ правъ противъ крайностей протестантизма (которому впрочемъ во многихъ мѣстахъ онъ навязываетъ то, отъ чего тотъ въ правѣ отказаться); но неправъ, какъ раціоналистъ, противъ православной церкви.

Съ ученіемъ объ оправданіи дѣлами находится въ прямой связи догматъ *о призываніи святыхъ*, выраженный въ „Камнѣ вѣры“ слѣдующимъ образомъ *):

„Твердо и кромѣ всякаго сомнѣнія вѣровати надлежитъ, яко ангели Божіи и прочіи святіи, отъ сея жизни изшедшіе,

*) „Камень вѣры,“ догматъ о призываніи святыхъ, стр. 471—574.

за насъ ходатайствуютъ, и намъ помоществуютъ ово заслугами своими, *яже здѣ презобильно имѣша*, ово же молитвами своими богоугодными, яко друзи Божіи; того ради призывати ихъ благочестно-есть."

Слова *презобильно имѣша* очень напоминаютъ opera supererogationis.

Молитвы за усопшихъ, Стефанъ Яворскій основываетъ на томъ же, на чемъ основываютъ католики чистилище и индульгенціи *).

„Во всякомъ грѣхѣ *смертномъ* двоя обрѣтаются: вина и казнь вѣчная грѣху смертному должная."

„Вина грѣховная или грѣхъ смертный, поелику есть вина, не отпущается въ будущемъ вѣцѣ, точію въ семъ житіи наземномъ".

„И егда отпущается вина, отпущается купно и казнь вѣчная винѣ подобающая".

„Отпущеннымъ же бывшимъ и винѣ смертной и казни вѣчной, остаетъ долгъ наказанія временнаго".

„Вина убо смертная и казнь вѣчная, той послѣдствующая, отпущается тайною покаянія святаго; а наказаніе временное бываетъ эпитиміами".

„Аще же кто умираетъ, не совершивъ эпитиміи, по смерти имать долгъ покаянія временнаго душа сицѣваго отъ тѣла разлучившаяся".

„И понеже душа сама собою, въ разлученіи сущи, не можетъ къ тому уже благотворити и долгъ оный заплатити, затворися бо дверь смертію къ благотворенію: того ради Церковь святая, аки мати любимая, не престаетъ усопшимъ чадомъ своимъ благотворити, и ово убо жертвами безкровными, ово же молитвами, таже ущедреніемъ убогихъ Бога за тыя умилостивляетъ".

Признаніе необходимости эпитиміи, какъ удовлетворенія, и умирающихъ до совершенія ея, какъ особенной средней категоріи между спасающимися и погибающими, привело къ признанію третьей сферы, занимающей средину между адомъ и небомъ.

---

*) „Догматъ о благотвореніи преставльшимся, сирѣчь о молитвахъ, постахъ и т. д." стр 615—688.

Вопросъ объ этой сферѣ трактованъ Стефаномъ Яворскимъ съ величайшею осторожностью. Вопервыхъ, онъ опровергаетъ ученіе католиковъ объ огнѣ чистилищномъ и доказываетъ, что оно основано на неправильно-понятыхъ словахъ апостола Павла; потомъ предлагаетъ два мнѣнія, нашею церковью допускаемыя.

Первое изъ нихъ выражено слѣдующимъ образомъ: „Души отъ тѣлесъ изшедшія человѣковъ при смерти покаявшихся, но не сотворшихъ плоды достойны покаянія, сирѣчь эпитиміи или удовлетворенія за грѣхи не имѣвшихъ, удержани бываютъ на мытарствахъ, донелѣже благотвореніемъ Церкве святыя, сирѣчь молитвами, милостынями и паипаче безкровными жертвами оттуду свободятся.“

Изложивши и другое мнѣніе, Стефанъ Яворскій говоритъ: „Моимъ разсужденіемъ первый отвѣтъ мнится быти достовѣрнѣйшій“.

Слѣдовательно, это есть мнѣніе самого автора, котораго впрочемъ онъ не выдаетъ за догматъ. Но чѣмъ же оно разнится отъ ученія католиковъ о чистилищѣ? Только тѣмъ, что въ немъ не упоминается объ огнѣ *). Что же касается до общаго начала, на которомъ мнѣніе Стефана и католическій догматъ основаны: то очевидно оно есть прямой результатъ ихъ ученія объ оправданіи.

Итакъ, католическій элементъ вошелъ въ книгу Стефана Яворскаго, въ формѣ доказательствъ. Стараясь оправдать логически догматы нашей церкви, онъ заимствовалъ у католиковъ систему, какъ готовую форму, и вставилъ въ нее православные догматы. Вотъ о положительной сторонѣ „Камня вѣры“.

Другая сторона, содержащая въ себѣ отрицаніе протестантизма, также написана съ точки зрѣнія церкви Западной.

Вмѣсто того, чтобы выставить протестантизмъ, какъ одностороннее противодѣйствіе односторонности католицизма; вмѣсто того, чтобы отрицать самые вопросы, на которые протестанты имѣли право требовать отвѣтовъ только отъ

*) Но за огонь не слишкомъ крѣпко стоятъ новѣйшіе католическіе богословы. См. „L'Eglise Catholique justifiée etc“ Chap. III. p. 72.

католицизма (ибо католицизмъ признавалъ въ сферѣ церкви требованія разсудка и брался удовлетворить имъ): Стефанъ Яворскій поставилъ себя въ невыгодное положеніе католиковъ. Онъ выслушиваетъ, какъ подсудимый, вопросы протестантовъ, слѣдовательно признаётъ ихъ, и считаетъ себя обязаннымъ ни одного не оставить безъ отвѣта. Слѣдовательно, онъ не отрицаетъ протестантскаго раціонализма, а противополагаетъ ему раціонализмъ католическій. Поэтому, книгу его могло перевести и принять подъ свое покровительство іезуитское учрежденіе de propaganda fide, и могъ доминиканецъ Франциск Рибера, не измѣняя себѣ, написать на нее защиту. Это одно доказываетъ, что въ отрицаніи протестантизма Стефанъ Яворскій не понялъ отношенія его къ нашей церкви и впалъ въ другую противоположную односторонность.

Впрочемъ, не смотря на этотъ важный порокъ, книга „Камень вѣры“ имѣетъ неоспоримыя достоинства. Вся полемическая часть ея вполнѣ сильна и дѣйствительна противъ лютеранизма въ томъ видѣ, въ какомъ онъ являлся въ Россіи, въ эпоху Стефана Яворскаго. Многія отдѣльно-взятыя мѣста прекрасны. Наконецъ, самая полнота сочиненія и ясное изложеніе должны были произвести сильное впечатлѣніе. Если смотрѣть только на ближайшую цѣль, которую предположилъ себѣ авторъ, остановить распространеніе протестантизма: можно сказать, что онъ ее достигнулъ, и самый успѣхъ его книги ручается за ея достоинство.

Объ этомъ сообщаетъ намъ интересное извѣстіе Ѳеофилактъ Лопатинскій въ первой части своего „Апокризиса“ Онъ говоритъ о Камнѣ вѣры „юже вси отъ мала до велика зѣло любятъ и днемъ и нощію читаютъ, юже многіе господіе прежде печатнаго тисненія преписанную имѣяху и съ великою пользою и сладостію и похвалами автора чтяху, юже Высочайшія власти повелѣніемъ напечатанну не въ многихъ днѣхъ раскупиша, и которые не возмогли обрѣсти ея, молиша, да паки напечатана будетъ. Вторицею тояжде Высочайшія власти маніемъ напечатася, и виждь, много ли книгъ остается? Во еже бы всѣхъ удовольствовати, потребно есть еще многажды ту книгу печатати; и друкари не

могутъ только книгъ сихъ изобразити, колико ихъ требуетъ ищущихъ желаніе и т. д.“.

Такъ, въ развитіи нашей церкви, какъ школы, былъ моментъ католическаго вліянія. Это самое объясняетъ намъ возможность вліянія протестантскаго, какъ противодѣйствія. Точно такъ, какъ вообще католицизмъ необходимо полагаетъ протестантизмъ, какъ разрѣшеніе въ немъ самомъ заключающагося противорѣчія: такъ и къ намъ протестантизмъ вошелъ вслѣдъ за католицизмомъ.

Поступая тѣмъ же порядкомъ, мы раскажемъ въ немногихъ словахъ внѣшнюю исторію протестантскаго вліянія въ нашемъ отечествѣ.

Протестантизмъ довольно рано сталъ извѣстенъ въ Россіи. По свидѣтельству Андрея Венгерскаго [1]), около половины XVI в. въ Бѣлоруссіи были реформатскія церкви. Оттуда кальвинизмъ, смѣшанный съ социніанизмомъ, около того же времени разлившимся въ Литвѣ, проникъ въ Россію, и, принявъ въ себя элементъ юдаизма незадолго до того потушеннаго въ Новѣгородѣ, породилъ смѣшанную ересь, распространившуюся особенно въ простомъ народѣ и монашествѣ, отъ Москвы до Бѣло-озера. Первыми ея зачинщиками оказались: Литовскій аптекарь Матѳей и латинникъ Андрей Хотѣевъ; главными ихъ послѣдователями—Бакшинъ [2]), братья Борисовы, Троицкій игуменъ Артемій, монахъ Порфирій и Ѳеодосій Косой. Первыхъ осудилъ и разослалъ въ заточеніе Московскій соборъ, созванный Макаріемъ (1554), а противъ послѣдняго монахъ Зиновій, ученикъ Максима Грека, написалъ цѣлую книгу возраженій. Эта ересь заключала въ себѣ ученіе о неравенствѣ Бога Сына Богу Отцу (Ѳеодосій Косой даже отвергалъ Божество и удовлетвореніе Христово), отрицаніе церкви, святыхъ, иконъ, соборовъ, присутствія тѣла и крови въ евхаристіи и т. д. Вообще, ересь эта не имѣла опредѣленнаго

[1]) „Словарь Духов. писателей“, ст. о Зиновіѣ.

[2]) „Слов. Духов. писателей,“ ст. о Митрополитѣ Макаріѣ „Акты Археограф. Экспедиціи“, I, 238.

характера и послѣдовательности. Это былъ безсвязный аггрегатъ ложныхъ мнѣній, въ которомъ замѣтно вліяніе протестантизма. Такъ въ допросѣ приводятся слова одного изъ еретиковъ: „чего де и въ Евангеліѣ и Апостолѣ не писано, того де и держати не нужно и т. д.“

На Югѣ лютеранизму и кальвинизму проложила путь католическая пропаганда. Слѣдуя тому же свидѣтельству Андрея Венгерскаго, были реформатскія церкви и въ Подольскомъ, Кіевскомъ и Рускомъ уѣздѣ. Оттуда посылались въ Россію проповѣдники.

При посольствѣ Сигизмунда II къ Іоанну Грозному находился подосланный къ нему для переговоровъ о вѣрѣ пасторъ Іоаннъ Регита изъ Богемскаго братства. Іоаннъ Грозный, любившій богословскіе споры, состязался съ нимъ въ присутствіи бояръ, какъ кажется—съ успѣхомъ, и взялъ отъ него письменное исповѣданіе его вѣры [1]).

Въ концѣ XVI ст. гоненіе отъ іезуитовъ, которому подверглись въ одно время православіе въ Россіи и протестантизмъ въ Польшѣ подало поводъ къ ихъ взаимному сближенію и къ заключенію общаго оборонительнаго союза противъ Польши, въ которомъ принялъ участіе самъ князь Константинъ Острожскій [2]).

Нѣсколько позднѣе, Густафъ Адольфъ, отправляясь въ Германію, устроилъ въ Стокгольмѣ славянскую типографію для печатанія протестантскихъ книгъ, переводимыхъ съ нѣмецкаго и латинскаго языка, и которыя оттуда распускались по всей Россіи. Патріархъ Адріанъ въ предисловіи къ „Православному Исповѣданію вѣры“ упоминаетъ о двухъ такихъ книгахъ [3]).

Такъ, съ разныхъ сторонъ протестантизмъ проникалъ въ Россію. Многія обстоятельства, кромѣ внутренняго харак-

[1]) Colloquium. Joh. Basilii M. Ducis Moscoviae cum Rehita, ministro Eccles. Fratr. Bohem. Responsum Basilii ad Rehitae Confessionem etc.

[2]) „Разсужденіе о книгѣ, именуемой Православное Исповѣданіе вѣры“ „Histoire des Papes au XVI et XVII siècles de Ranke.“ IV, livre 7. „Соликова, Опытъ Рус. библіографіи“ Т. I. Изд. 1712 г.

[3]) „Правосл. Испов. вѣры Петра Могилы“.

тера самого ученія, способствовали его изумительно-быстрому распространенію.

Протестантизмъ не пугалъ духомъ завоевательнаго прозелитизма, отличавшимъ церковь Римскую, и поэтому Русскіе менѣе остерегались отъ Нѣмцевъ, нежели отъ Латинъ, и позволяли первымъ имѣть въ Москвѣ кирки, чего тщетно добивались католики.

Вліяніе протестантизма началось въ низшихъ сословіяхъ отъ сношеній простаго народа съ мастеровыми, художниками, лѣкарями, которыхъ выписывали наши цари и имѣли подъ своимъ покровительствомъ. Эти люди едва ли имѣли религіозные виды; проповѣдывать и обращать не было ихъ дѣломъ: но поэтому-то они и были опасны. Сношенія ихъ съ Русскими, какъ чисто внѣшнія, основанныя на торговыхъ и ремесленныхъ занятіяхъ, усыпляли подозрѣніе и осторожность Русскихъ, а между тѣмъ въ эпоху, когда вопросы религіозные были главными и всеобщими интересами жизни, не могло не быть толковъ о предметахъ вѣры.

Наше духовенство не переставало увѣщавать и предостерегать народъ отъ новой Западной заразы и съ неудовольствіемъ смотрѣло на размножавшуюся въ Москвѣ колонію иностранцевъ. На всѣхъ соборахъ вмѣстѣ съ католицизмомъ или ересью Латинскою проклиналась ересь Нѣмецкая. Лихуды и другіе писали противъ нея; но всѣ эти средства были слабы противъ [illegible] и толковать отъ себя", со дня на день и уловимо-распространявшейся *).

И расколъ, отверстый для всякаго заблужденія, не избѣгнулъ протестантскаго вліянія. Такое сближеніе неключи-

*) Замѣчательно, что въ XVII стол., когда уже начало отзываться у насъ вліяніе протестантизма, Русскіе еще не знали, что такое протестантизмъ, и часто не различали его отъ католицизма. Во многихъ грамотахъ временъ Василія Шуйскаго и междуцарствія, писанныхъ людьми по тогдашнему времени образованными, ставится въ обвиненіе Димитрію Самозванцу желаніе истребить православіе и ввести въ угодность папѣ *Латинскую и Люторскую вѣру*. Въ грамотѣ митр. Филарета сказано, что Лжедимитрій велѣлъ прикладываться къ образамъ въ Успенскомъ соборѣ *своей Люторскія вѣры нечистивѣ*. Въ соборной прощальной Грамотѣ, читанной при двухъ патріархахъ Іовѣ и Гермогенѣ, покторено тоже самое. „Акты Арх. Экспедецій". II. 44, 58, 67 и мн. др.

тельнаго формализма съ ученіемъ, отвергавшимъ всю внѣшнюю сторону религіи, объясняется одинаковымъ отношеніемъ раскола и реформы къ Церкви. Какъ протестанты, такъ и раскольники, отдѣлившись отъ нея, дали полную волю всякому личному мнѣнію, всякому мечтанію.

Отсюда сходство въ ихъ исторической судьбѣ. Расколъ, подобно протестантизму, являлся единымъ и цѣльнымъ только въ спорахъ съ Церковью, въ періодъ своего отрицательнаго дѣйствія. Какъ скоро разрывъ съ Церковью окончательно совершился, расколъ, лишенный живаго средоточія, утратилъ и этотъ признакъ единства. Въ эпоху св. Дмитрія Ростовскаго, онъ уже является дробящимся на безчисленныя ученія и *согласія*, подъ вліяніемъ самыхъ разнородныхъ началъ. Между ними не послѣднее мѣсто занимаетъ протестантизмъ [1]).

Отсюда уродливое сочетаніе самаго упорнаго формализма, грубой вѣры въ букву, съ искаженнымъ протестантскимъ ученіемъ о вѣрѣ оправдывающей и о благодати, встрѣчающееся въ нѣкоторыхъ раскольническихъ толкахъ, описанныхъ въ „Розыскѣ о Брынской вѣрѣ“ и въ „Обличеніи неправды раскольнической“ въ Отвѣтахъ Іеромонаха Неофита.

Въ началѣ XVIII ст. въ Москвѣ протестантская проповѣдь произвела въ народѣ волненіе, похожее на тѣ предвѣстія грозныхъ возстаній противъ церкви и государства, какихъ такъ много представляетъ исторія народовъ Западныхъ въ эпоху реформаціи. И въ этотъ разъ зачинщиками были люди простые. Нѣкто изъ стрѣльцовъ, полковой лѣкарь Дмитрій Евдокимовъ Тверитиновъ, научившійся своему ремеслу и кальвинской ереси отъ иностраннаго лѣкаря [2]), своими дерзкими толками противъ иконъ, креста, мощей, евхаристіи, призыванія святыхъ, поминовенія усопшихъ, литургіи, постовъ, преданій и пр. прельстилъ многихъ ремесленниковъ,

[1]) Въ числѣ своихъ мучениковъ, раскольники почитаютъ какого-то Вавилу, сотрудника Прохора Вязниковскаго. Онъ учился, по ихъ словамъ, въ Парижской Академіи, „*зналъ вся науки и много языковъ, былъ протестантъ, но, изшедъ отъ бездвернаго Люторскаго вредословія*, постригся и принялъ расколъ“. (*Изъ раскольнической рукописи*).

[2]) „Словарь Дух. писателей,“ ст. о Стефанѣ Яворскомъ.

купцовъ и стрѣльцовъ. Первая вспышка произошла въ Чудовѣ монастырѣ. Одинъ изъ еретиковъ, цирюльникъ Ѳома Ивановъ, дерзнулъ ругаться во время литургіи надъ иконою Св. Алексѣя митрополита. Этотъ случай подалъ поводъ къ изслѣдованію новой ереси. Стефанъ Яворскій, въ то время блюститель патріаршаго престола, приступилъ къ этому дѣлу сперва втайнѣ, потомъ подалъ донось Государю, и въ 1714 г. Октября 24 дня созвалъ въ Москвѣ въ Патріаршую Палату соборъ противъ возмутителей Церкви. Послѣ долгаго увѣщанія, нераскаянные преданы были анаѳемѣ, а Ѳома Ивановъ казненъ. Впрочемъ, въ обстоятельствахъ суда не всѣ согласны. Слѣдуя одному преданію и оффиціальнымъ актамъ, Ѳома Ивановъ повинился въ своихъ мнѣніяхъ; слѣдуя другому, онъ упорствовалъ, а ученики его, въ томъ числѣ Тверитиновъ, были оправданы Петромъ Великимъ [1]).

Эта ересь внушила мысль Стефану Яворскому написать „Камень вѣры“. О содержаніи этой книги было говорено выше; теперь должно сказать нѣсколько словъ о ея судьбѣ. Сочинитель и книга встрѣтили сильное и очень понятное недоброжелательство со стороны протестантовъ, занимавшихъ значительныя должности въ Русской службѣ, и печатаніе „Камня вѣры“ было запрещено. Объ этомъ запрещеніи судятъ различно. Протестанты и ихъ послѣдователи въ Россіи увѣряютъ, что самъ Петръ Великій читалъ „Камень вѣры“ и осудилъ его *на тьму вѣчную* [2]). Защитники Стефана Яворскаго несогласны въ своихъ объясненіяхъ. Ѳеофилактъ Лопатинскій утверждаетъ, что Петръ не читалъ „Камня вѣры“ за недостаткомъ времени, и потому онъ не могъ быть напечатанъ при его жизни. Неизвѣстный авторъ „Отвѣта на Пасквиль“ говоритъ, что Стефанъ Яворскій представилъ свою книгу Петру Великому до его похода въ Дербентъ, и что, по приказанію Государеву, ее начали печатать; но, въ отсутствіе его, одинъ изъ враговъ Стефановыхъ, Ѳеодосъ, потребовалъ письменнаго указа: указа представить не могли, и печатаніе остановилось;

---

[1]) Рукопись подъ названіемъ: „Возраженіе на пашквиль Лютеранскій, нареченный Молотокъ и проч.“ § 9. Это свидѣтельство принадлежитъ заклятому врагу Стефана Яворскаго и потому весьма сомнительно

[2]) Тамъ же § 12. „Апокризисъ“ Ѳеофилакта Лопатинскаго, часть 1.

вскорѣ послѣ того умеръ Стефанъ. Точно ли не хотѣлъ Петръ Великій видѣть „Камня вѣры“ въ печати, рѣшить трудно. Во всякомъ случаѣ Петру Великому, преобразователю не чуждому пристрастія къ протестантизму, окруженному Нѣмцами, едва ли нравилась книга, проникнутая духомъ благоговѣнія къ преданію, страхомъ и нелюбовью къ новизнамъ; книга, въ которой такъ рѣзко, а иногда пристрастно и съ бранью говорено было о протестантахъ, и выставлены были наружу всѣ пагубныя послѣдствія отъ сношеній съ иноземцами вообще.

Уже по смерти Петра, въ 1727 году, книга Стефана Яворскаго была одобрена къ напечатанію синодальнымъ членомъ Ѳеофилактомъ Лопатинскимъ, и выпущены въ свѣтъ три изданія: два въ Москвѣ (1727 и 1749) и одно въ Кіевѣ (1730)

По протестантское начало, со временъ Петра возведенное на степень начала государственнаго управленія, при Аннѣ Іоанновнѣ, въ лицѣ Бирона, явилось ненавистнымъ господствомъ начала чужеземнаго, оскорбленіемъ всего Православнаго и Русскаго. По указу Императрицы и по наущенію Бирона, „Камень вѣры“ былъ запрещенъ, и Ѳеофилактъ Лопатинскій, одобрившій его и написавшій въ его защиту „Апокризисъ“ на возраженія Франциска Буддея, подпалъ жестокому гоненію и долго томился въ заточеніи. Наконецъ, регентша Анна оправдала невинно пострадавшаго старца и разрѣшила къ изданію „Камень вѣры“ въ 1740 году.

Съ тѣхъ поръ, онъ издавался много разъ. О многосложной и жаркой полемикѣ, возгорѣвшейся по случаю изданія „Камня вѣры“ между католиками и протестантами, будетъ говорено послѣ.

Между тѣмъ, наше высшее духовенство, по вызову протестантовъ, не разъ входило съ ними въ переговоры о предметахъ вѣры.

Эти сношенія начались вскорѣ послѣ окончательнаго разрыва реформаторовъ съ Западною церковью. Протестанты, внутренно сознавая незаконность своего положенія, и безпрестанно упрекаемые въ томъ, что ихъ ученіе есть новость дотолѣ неслыханная, ревностно искали соединиться съ Гре-

ческою церковью и пріобщиться ея прошедшему, ея преданіямъ, восходящимъ до временъ Апостольскихъ. Съ другой стороны, православное духовенство, и особенно Русское, видѣло въ протестантахъ сильныхъ союзниковъ противъ католиковъ, съ которыми оно было въ борьбѣ.

На такомъ основаніи начались и продолжались мирныя сношенія между нашими пастырями и нѣмецкими богословами. Въ Россіи знали, что патріархъ Іеремія переписывался о догматахъ вѣры съ Тюбингенскими богословами. Такая же переписка завязалась между протестантами и Кіево-печерскимъ монахомъ Михаиломъ Шіемъ; Ѳеофанъ Прокоповичъ принялъ въ ней живое участіе [1]). Вѣроятно, около того же времени магистръ Виттембергскій, діаконъ Рудольфъ Креслингъ, вступалъ въ ученыя сношенія съ Рафаиломъ митрополитомъ Кіевскимъ, посылалъ къ нему книги и живо обнаруживалъ свое сочувствіе къ нашей церкви и къ Русскому народу [2]).

Послѣ учрежденія Синода, обращалась Англиканская церковь ко всѣмъ православнымъ епископамъ, изъявляя желаніе сблизиться. Въ отвѣтъ сочинено Восточными патріархами извѣстное „Исповѣданіе Восточной церкви“ въ 18 членахъ [3]).

Наконецъ, сюда же можно отнести проэктъ Сорбонны о соединеніи церквей, привезенный въ Россію Петромъ Великимъ въ 1718 г. Галликанскія начала, въ немъ изложенныя, и внутренній характеръ уступчивости и равнодушія къ догматамъ, гораздо болѣе принадлежатъ протестантизму, нежели католицизму [4]).

[1]) „Miscellanea Sacra“, издан. архимандритомъ Давидомъ Нащинскимъ, въ Бреславлѣ 1745 г. Отвѣтъ Ѳеофановъ подъ заглавіемъ: „Doctissimi, reverendissimi Dni. D. Theophanis Procopiviez, Apologia fidei, in qua respondetur ad litteras doctissimorum quorundam Lutheranorum, quas ad patrem Michaelem Schi, monachum Pieczariensem, Regiomonto dederunt, respondentes ad ejus litteras compellatorias, quas ipse prius ad eos misit, de vera fide Orientalis Graeco-Ruthenicae Apostolicae Ecclesiae“.

[2]) Тамъ же.

[3]) „Царская и патріаршія Грамоты о учрежденіи Святѣйшаго Синода и проч.“ 1839 г. Москва.

[4]) См. т. III. „Прсвов. Стеф. Яворскаго“.

Этими перепиской, частыми путешествіями и посѣщеніемъ иностранныхъ училищъ наше духовенство принимало участіе въ современныхъ Западныхъ вопросахъ, и знакомилось съ богословскими трудами протестантовъ. Подъ ихъ вліяніемъ, образовалась въ нашей Церкви новая школа, имѣвшая свое значеніе, какъ необходимое противодѣйствіе школѣ католической. Начинателемъ и главнымъ представителемъ этого новаго направленія былъ Ѳеофанъ Прокоповичъ.

Скажемъ теперь о характерѣ протестантизма, какъ доктрины, и прослѣдимъ его проявленіе въ сочиненіяхъ нашего богослова.

Необходимость протестантизма лежала въ самомъ католицизмѣ. Насильственное сочетаніе церковнаго авторитета съ раціонализмомъ должно было разрѣшиться отрицаніемъ Церкви и признаніемъ свободнаго развитія мысли въ области науки. Этотъ моментъ перехода черезъ отрицаніе выразилъ въ себѣ Протестантизмъ. Такъ онъ опредѣляется при взглядѣ на него извнѣ; но не такимъ онъ сознаетъ себя. Его не удовлетворяетъ значеніе преходящаго момента, и онъ удерживаетъ притязаніе остановиться въ себѣ самомъ, создать положительную религію.

Но отсутствіе творческой силы не позволило протестантизму осуществить это притязаніе. Оно противорѣчило его существенному опредѣленію, какъ исключительно-отрицательному моменту, и на долю его осталось безплодное броженіе между двумя замкнутыми сферами, тѣснящими его своими предѣлами, религіею и философіею.

Мы должны показать, какъ выразилось это притязаніе. Первымъ моментомъ протестантизма было разложеніе католической системы, съ точки зрѣнія самой католической церкви. Протестанты не спорили противъ основнаго начала, вслѣдствіе котораго могла быть церковная система вообще, не отвергали возможности и необходимости логически доказать догматы; они только приступили къ повѣркѣ системы католической, принявъ священное писаніе за норму. Ясные тексты они противопоставили умозрительному ученію католиковъ, и обличили ихъ въ уклоненіи отъ ими же при-

знаннаго Откровенія. Такъ велены были споры между католическими богословами и реформаторами; и этотъ образъ дѣйствія, для первыхъ пагубный, долженъ былъ увѣнчаться полнымъ успѣхомъ протестантовъ. Мы видѣли, что догматы въ католической церковной системѣ оправдывались доказательствами; эти доказательства были опровергнуты и выведено заключеніе, что самые догматы ложны. Послѣднимъ выводомъ протестанты пріобщались раціонализму католиковъ.

Изъ того, что положеніе не доказано, слѣдуетъ, что тотъ, кто принималъ его за доказанное, не обладалъ даромъ непогрѣшимости; но никакъ не слѣдуетъ, чтобы самое положеніе было ложно. Поэтому, протестанты были правы передъ католиками, обличая Римскую церковь въ сферѣ ея самой; но они вывели наружу только тѣ противорѣчія, которыя принадлежали католической системѣ въ особенности, и не коснулись, не поняли необходимаго противорѣчія всякой церковной системы, какъ таковой. Ложную мысль о системѣ они удержали. Вотъ почему, сокрушивъ католицизмъ, протестантизмъ для оправданія самого себя долженъ былъ создать другую систему.

Второй моментъ протестантизма представляетъ стремленіе создать положительную и для всѣхъ обязательную систему догматовъ.

Первое условіе всякой системы, какъ мы сказали, есть объектъ, готовое содержаніе, въ этомъ случаѣ — положительное Откровеніе. Протестанты признали его только въ Писаніи. Писаніе, по ихъ словамъ, заключаетъ въ себѣ всю полноту Откровенія, и есть единственный источникъ богопознанія. Авторитетъ его для всѣхъ обязателенъ. Но признаніе какого бы то ни было авторитета, какъ божественнаго, послѣ формальнаго отрицанія Церкви, было явною непослѣдовательностью. Писаніе могло служить протестантамъ только отрицательно, какъ орудіе противъ католиковъ; они сами отняли у себя право исключать его изъ сферы личнаго изслѣдованія и провозглашать его безусловный авторитетъ *).

*) Протестанты не могутъ даже опредѣлить, какія именно книги они разумѣютъ подъ священнымъ писаніемъ. Извѣстно, что нѣкоторыя книги, некогда

Второе положеніе протестантской системы отнимаетъ и безъ того уже призрачную силу у перваго. Писаніе само по себѣ такъ ясно, что всякій можетъ понимать и толковать его, полагаясь на свой личный разумъ. Итакъ, протестанты удержали составныя начала католической системы, только въ другомъ порядкѣ. На первомъ мѣстѣ у нихъ явилось Писаніе, какъ объектъ, а на мѣстѣ Церкви частное лицо, какъ субъектъ познающій. Но измѣненіе отношенія, очевидно, было только въ словахъ. Въ сущности оно осталось все тоже. Объяснять, проникать сквозь букву въ духъ писанія можетъ только тотъ, кто приноситъ съ собою готовыя понятія. И снова сложился правильный силлогизмъ: общія понятія заняли мѣсто первой посылки, писаніе—мѣсто второй; заключеніе давало понятое, сквозь сознаніе прошедшее, слово Божіе — систему догматовъ.

Здѣсь необходимо раждается вопросъ: откуда такая система, какъ дѣло частнаго лица, лишеннаго даже притязанія на авторитетъ, могла получить обязательную силу и характеръ всеобщности для нея необходимый? Отъ авторитета? Но авторитетъ былъ ниспровергнутъ; самое писаніе было подчинено личному пониманію. Отъ внутренней необходимости развитія самой системы? Но разумная необходимость развитія исключаетъ мышленіе, связанное предположеніемъ (das mit absoluten Voraussetzungen behäftete Denken), вообще всякій произвольный взглядъ на предметъ извнѣ.

Однимъ словомъ, протестантская система философіею быть не можетъ. Исключенная изъ сферы церкви и изъ сферы науки, она не имѣетъ существованія, какъ система, и остается на степени аггрегата мнѣній. И точно, единой протестантской системы нѣтъ; а есть только множество системъ и построеній, изъ которыхъ каждая выдаетъ себя за истинную. Общаго въ нихъ одна отрицательная сторона; онѣ согласны въ отверженіи католицизма и болѣе ни въ чемъ. Многое отвергаетъ Лютеръ, что допускаетъ Меланхтонъ и Хемницій;

принимаемыя Церковью, они исключили изъ круга каноническаго писанія. Спрашивается: почему же они удержали остальныя? Почему эти остальныя должны быть недоступны для критики? Гдѣ мѣрило для этой критики и пр.?

Кальвинъ всѣхъ ихъ обогналъ на пути отрицанія. Новѣйшіе протестантскіе богословы, уступая внутренней силѣ развитія протестантскаго начала, бросаются въ неограниченный произволъ субъективнаго мечтанія — мистицизмъ; или же совершаютъ обратный путь къ католицизму (католическая школа въ протестантскомъ мірѣ).

Мы ограничимся изложеніемъ отрицательной стороны протестантизма и указаніемъ на нѣкоторые положительные результаты по двумъ вопросамъ: объ источникахъ богопознанія и объ оправданіи. Слѣдующія сочиненія будутъ служить намъ источниками и пособіями. „Die Augsburgische Confession“, по Нюренбергскому изданію Библіи, MDCCIII. „Examinis Concilii Tridentini per. Dr. Martinum Chemnicium scripti, opus integrum, quatuor partes. Francforti ad Moenum anno MDLXXXV“. „Символика“ Мёлера.

Католики принимаютъ писаніе и преданіе (въ двухъ нами различенныхъ смыслахъ), и унижаютъ первое на счетъ втораго. Протестанты опровергаютъ ихъ доказательства слѣдующими положеніями:

Ученіе Христово было ввѣрено письму не случайно (non fortuito edita), а по откровенію Божію, для того, чтобы предохранить его отъ порчи, необходимо вкрадывающейся при переходѣ изъ устъ въ уста. Слѣдовательно Писаніе должно быть нормою—мѣриломъ во всѣхъ религіозныхъ вопросахъ. Все нужное для спасенія человѣка содержится въ Писаніи. Преданія, о которыхъ упоминается въ писаніи, заключали въ себѣ обрядовыя постановленія или были тождественны съ писаннымъ ученіемъ, и позднѣе вошли въ его составъ.

Въ опроверженіи католическихъ доказательствъ и въ отрицаніи преданія, какъ особеннаго источника, протестанты между собою согласны: но въ положительномъ опредѣленіи значенія преданія они расходятся. Нѣкоторые признаютъ отдѣльныя преданія, какъ выводы изъ писанія — ut bonas deductiones, ut quae per bonas deductiones ex scriptura possunt deduci *). Другіе допускаютъ преданіе первыхъ

*) Такъ н. п. протестанты крестятъ младенцевъ, и пр.

вѣковъ, какъ сильное *историческое* свидѣтельство въ опредѣленіи церковныхъ правилъ, обрядовъ, обычаевъ. Многіе безъусловно его отрицаютъ.

Католики приписываютъ одной Церкви право опредѣлять смыслъ писанія и даже вносить его отъ себя. Необходимость церкви доказывается у нихъ вопервыхъ тѣмъ, что само писаніе заимствуетъ свое значеніе и каноническую силу отъ опредѣленій церкви—слѣдовательно для кого нѣтъ церкви, не должно быть и писанія; вовторыхъ, неясностью и удобопреклоняемостью писанія на разныя стороны. На первое доказательство протестанты не могутъ представить дѣльнаго возраженія; но ихъ спасаютъ нелѣпыя крайности до которыхъ это ученіе доведено іезуитами *). На второе доказательство протестанты отвѣчаютъ: 1) различеніемъ трудностей, лежащихъ въ самомъ содержаніи и въ выраженіи въ Ветхомъ Завѣтѣ и въ Новомъ; 2) исключеніемъ книгъ пророческихъ; 3) возможностью сравнивать темныя мѣста съ другими параллельными текстами.

Итакъ, они отвергаютъ авторитетъ Церкви: но въ самомъ отверженіи много разныхъ степеней. Нѣкоторые немного не доходятъ до признанія авторитета церкви первыхъ вѣковъ: другіе допускаютъ его, какъ полезное руководство; третьи отвергаютъ безусловно.

Исключивши преданіе и церковь, протестанты удержали одно писаніе. Слѣдовало доказать, что писаніе есть дѣйствительно слово Божіе, и что оно дошло до насъ въ цѣлости и безъ искаженія. Всѣ доказательства на эти положенія, какъ они съ виду ни разнообразны, могутъ быть раздѣлены на историческія (свидѣтельства Іудеевъ и язычниковъ,

---

*) Такъ наприм. іезуитъ Пилли утверждалъ, что церковь во всякое время можетъ возвести любую книгу, н. п. Эзоповы басни, на степень канонической, и равно низвести съ этой степени, какую ей угодно. Въ этихъ словахъ рѣзко отразилось Западное понятіе XVI и XVII ст. объ отношеніи церкви къ писанію. Католики того времени смотрѣли на писаніе, какъ на мертвую букву. Внутреннюю сторону ея, содержаніе и смыслъ, по ихъ мнѣнію, хранила въ себѣ церковь и влагала мысль отъ себя въ мертвую букву. Какъ часто у нихъ встрѣчаются выраженія: littera mortua, mutuum alimentum, nigrum Evangelium.

чудеса и т. д.) и умозрительныя (внѣшніе и внутренніе признаки Откровенія). Разумъ создаетъ себѣ отвлеченное понятіе о томъ, каково должно быть Откровеніе, и прилагая это понятіе, какъ мѣрило, къ Писанію, находитъ, что понятіе и фактъ совпадаютъ. Но такого рода доказательство не есть доказательство по слѣдующимъ причинамъ. Разумъ, создавая себѣ идеалъ откровенія, обманываетъ самъ себя, повидимому, онъ выводитъ признаки слова Божія a priori; но на самомъ дѣлѣ онъ только списываетъ ихъ съ того, что внутренно онъ уже призналъ, какъ фактъ. Если бы передъ нимъ не было послѣдняго, онъ никогда бы не опредѣлилъ первыхъ. Слѣдовательно, въ этомъ доказательствѣ заключается скрытое petitio principiorum. Вовторыхъ, кто же поручится за истину и вѣрность понятія и за безошибочное его приложеніе къ факту? Слабость и недоказательность такихъ доказательствъ, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы утвердить на нихъ догматъ вѣры, долженствующій служить основаніемъ всѣмъ прочимъ догматамъ, бросается въ глаза и не требуетъ объясненій. *)

Въ Церкви, какъ было показано выше, божественность писанія, его цѣлость и неповрежденность доказана быть не можетъ. Протестанты, отрицая Церковь, отъ нея же заимствовали свое основное положеніе. Слѣдовательно, протестантская система, равно какъ и католическая, и всякая церковная система не имѣетъ точки отправленія.

Переходимъ къ вопросу объ *оправданіи*.

Католики принимаютъ борьбу двухъ началъ за нормальное состояніе человѣка вообще; сущность первороднаго грѣха они полагаютъ въ утратѣ сверхъестественной правды, силою которой обуздывалось грѣховное начало. Протестанты отрицаютъ борьбу въ первобытномъ человѣкѣ, и признаютъ ее за плодъ паденія.

Слѣдствіемъ первороднаго грѣха была безусловная утрата образа и подобія Божія. Человѣкъ лишился силъ духовныхъ (vires spirituales), разумъ его затемненъ, воля несвободна.

*) Основать вѣру на доказательствахъ разума, возвыситься до вѣры по ступенямъ силлогизма, значитъ *заслужить вѣру*. Это съ католической точки зрѣнія, только въ другомъ видѣ.

Онъ не можетъ ни познавать Бога, ни творить ему угоднаго, ни даже желать того.

Отсюда различіе между католиками и протестантами въ опредѣленіи грѣха вообще. Первые стѣсняютъ сферу грѣха до произволительнаго, свободнаго нарушенія закона. Вторые всякое нарушеніе закона, даже невольное, признаютъ за грѣхъ. Остающаяся послѣ крещенія *похоть* сохраняетъ свойство *грѣха* (quia iniquum est, ut caro concupiscat adversus spiritum [1]).

Падаетъ различіе, полагаемое католиками между грѣхомъ по себѣ простительнымъ и грѣхомъ смертнымъ Грѣха простительнаго нѣтъ. Всякій грѣхъ необходимо ведетъ къ осужденію. Похоть называется въ писаніи грѣхомъ въ прямомъ смыслѣ.

Католики смѣшиваютъ два понятія: хотѣніе или воленіе (voluntas, arbitrium) и свободу (libertas). Изъ того, что человѣкъ никогда не теряетъ перваго, они признаютъ въ немъ постоянное присутствіе втораго. Поэтому, тотъ, по ихъ мнѣнію, свободенъ, кто поступаетъ такъ, какъ поступать хочетъ; даже въ грѣховномъ человѣкѣ свобода не утрачена; а только связана внѣшнимъ препятствіемъ — грѣхомъ. Грѣхъ лежитъ на ней, какъ тяжелая цѣпь, которая впрочемъ не мѣшаетъ ей стремиться къ духовнымъ подвигамъ (concipere motus spirituales). Благодать снимаетъ съ нея эту цѣпь.

Поэтому, католики въ обращеніи (in conversione) приписываютъ болѣе участія личности человѣческой, нежели протестанты. Допуская необходимость предваряющей благодати, они признаютъ соучастіе самого человѣка [2]).

Протестанты различаютъ волю отъ свободы. Вольнымъ человѣкъ остается постоянно. Тотъ, кто грѣшитъ, воленъ, но отнюдь не свободенъ. Свобода можетъ быть только въ духовномъ человѣкѣ,—въ тóмъ, кто имѣетъ незатемненное

---

[1]) Хемницій, на основаніи Августина.

[2]) Это ученіе развито до крайностей въ концѣ XVI в. іезуитами—Белларминомъ и Молиною. По сравненію послѣдняго, благодать и личная воля дѣйствуютъ независимо одна отъ другой, но въ одно время и согласно: такъ два человѣка тащатъ изъ воды одну лодку соединенными силами.

понятіе о своемъ опредѣленіи и дѣйствуетъ согласно съ этимъ понятіемъ. Свобода и грѣхъ исключаются взаимно. Итакъ, неотрожденный человѣкъ, предается ли онъ грѣховному началу, или борется съ нимъ и достигаетъ до внѣшней правды (ad externam disciplinam), остается несвободнымъ—рабомъ грѣха; отъ него закрытъ міръ духа.

Поэтому, стѣсняется участіе человѣка въ дѣлѣ его обращенія. Благодать застаетъ его недостойнымъ, лишеннымъ свободы. Въ первомъ моментѣ обращенія, участія со стороны человѣка не можетъ быть. Степень его дальнѣйшаго содѣйствія опредѣляется протестантскими богословами весьма различно. Нѣкоторые допускаютъ оное, какъ возможность принять или отвергнуть благодать *), другіе отрицаютъ всякое участіе человѣка, и осуждаютъ его на страдательную роль. Отсюда, Кальвиномъ развитое ученіе *о предопредѣленіи*.

Обращеніе человѣка совершается чрезъ внѣшнія средства, слово Божіе и таинства, какъ средства второстепенныя, вспомогательныя.

Изъ всѣхъ этихъ положеній выводится протестантское ученіе объ *оправданіи*. Оправданіе закономъ требуетъ безгрѣшнаго исполненія онаго. Но это условіе превышаетъ силы человѣка. Похоть, остающаяся въ немъ постоянно и сохраняющая свойство грѣха, дѣлаетъ его неспособнымъ оправдаться передъ Богомъ, постоять за себя передъ Его судомъ. Оправданіе совершается вѣрою во Христа, вмѣненіемъ человѣку заслугъ Искупителя, правдою внѣшнею (justitia imputativa). Самое слово justificari протестанты принимаютъ въ смыслѣ—pro justo reputari.

Вѣра оправдывающая имѣетъ смыслъ не простаго знанія, а несомнѣннаго упованія. Дѣйствіе ея, по мнѣнію католиковъ, ограничивающееся первымъ моментомъ, протестанты признаютъ совершающимся во все продолженіе жизни человѣческой, и притомъ во всякомъ человѣкѣ.

Итакъ, протестанты поразили католицизмъ въ самое сердце. Они опровергли два основныя положенія, на которыхъ дер-

*) Хемницій, на основаніи блаженнаго Августина: ut velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus,—nobiscum cooperatur.

жалось католическое ученіе: непризнаніе похоти за грѣхъ и возможность безгрѣшнаго исполненія закона. Во всемъ этомъ протестанты между собою согласны, но въ положительномъ ученіи *о дѣлахъ* они расходятся. Нѣкоторые признаютъ ихъ необходимыми для спасенія, и корень ихъ полагаютъ въ дарованіи обновленія и любви, неразрывномъ отъ дарованія отпущенія грѣховъ. Они называютъ дѣла *плодами* вѣры; но, при дальнѣйшемъ развитіи, это понятіе утрачивается и нечувствительно переходитъ въ понятіе *послѣдствія* *). Другіе смотрятъ на дѣла какъ на простыя, внѣшнія *изъявленія* вѣры. Нѣкоторые говорятъ даже, что дѣла не нужны, и что живущему подъ благодатью все позволено. Въ кальвинизмѣ теряется различіе между добрыми и злыми дѣлами.

Это разногласіе въ опредѣленіи столь важнаго вопроса отразилось во всѣхъ другихъ положеніяхъ, вытекающихъ въ католической системѣ изъ ученія объ оправданіи дѣлами. Такъ, отрицая волшебную силу таинствъ, протестанты отрицали значеніе таинства по себѣ, и низвели его на степень внѣшняго средства, которое получаетъ смыслъ только при употребленіи его человѣкомъ. Сила не въ самомъ дѣйствіи, а исключительно въ субъективной вѣрѣ, признающей его за органъ благодати. Евхаристія явилась *символомъ* тѣла и крови; не стало литургіи, какъ безкровнаго жертвоприношенія. Отрицаніе Церкви и мысль о непосредственномъ примиреніи отдѣльнаго лица съ Богомъ привели къ отрицанію священства и т. д. Изъ таинствъ осталось только два: крещеніе и евхаристія. Многіе пошли еще далѣе и отвергли вообще понятіе о таинствѣ, удержавъ ихъ совершеніе, какъ произвольныхъ обрядовъ, какъ отличительныхъ признаковъ христіанской общины.

Отрицаніе возможности оправданія дѣлами необходимо вело къ отрицанію дѣлъ сверхъ-требуемыхъ (opera supererogationis), эпитиміи въ смыслѣ удовлетворенія и т. д. Такъ

*) Это мнѣніе Лютеръ объяснилъ сравненіемъ: даръ отпущенія грѣховъ, даръ освященія и другіе дары благодати должно различать, какъ пальцы одной руки, или какъ горсть семянъ, заключенныхъ въ одной рукѣ, но приносящихъ различные плоды.

было подорвано католическое ученіе о призываніи святыхъ, о чистилищѣ, о молитвахъ за усопшихъ и объ индульгенціяхъ. Всѣ эти догматы протестанты отвергли, хотя и здѣсь многіе силились удержать нѣкоторые изъ нихъ съ видоизмѣненіями.

Итакъ, протестантская система существуетъ, только какъ отрицаніе системы католической. Положительная сторона протестантизма представляетъ рядъ произвольныхъ мнѣній, которыя въ своей постепенности обнаруживаютъ развитіе одного начала, необходимо доходящаго до отрицанія объективной религіи вообще.

Система Ѳеофана Прокоповича относится къ системѣ Стефана Яворскаго, какъ система протестантская къ системѣ католической.

Мы извлечемъ основныя положенія Ѳеофана Прокоповича изъ его семи богословскихъ „Трактатовъ" *); изъ „Книжицы, въ ней же повѣсть о распрѣ Павла и Варнавы съ Іудействующими и трудность слова Петра апостола *о неудобьносимомъ законномъ игѣ* пространно предлагается." (Изд. 1784 г.); изъ „Apologia fidei", и изъ вопросовъ предложенныхъ Ѳеофаномъ Прокоповичемъ Малярду „Adductio Anglicanae Episcopalis Ecclesiae ministri etc." (Въ книгѣ подъ заглавіемъ „Miscellanea Sacra").

*) Включая сюда отдѣльное „Разсужденіе de gratuita peccatoris per Christum justificatione". Мы пользовались Лейпцигскимъ изданіемъ, подъ заглавіемъ Christianae Orthodoxae Theologiae in Academia Kiowiensia Theophane Prokopovicz ejusdem Academiae rectore, postea archiepiscopo Novogrodensi, adornatae et propositae, volumina tria. Lipsiae. Ex officina Breitkopfia. MDCCLXXXXII. MDCCLXXXXIII. Это изданіе Н. Н. Бантыша—Каменскаго, съ перваго Лейпцигскаго же слово въ слово и совершенно сходное съ отдѣльно изданными частями въ переводѣ: „Первымъ трактатомъ (Prolegomena" въ Кенигсбергѣ въ 1773 г., съ трактатомъ „О состояніи неповрежденнаго человѣка", въ Москвѣ въ 1785 г., и съ „Разсужденіями выбранными изъ полной богословской системы", въ Москвѣ же напечатанными въ 1773 г. „Сокращенная система Иринея Фальковскаго" дурно написана и весьма неполна.

Примѣчаніе. Всѣ отрывки изъ богословской системы Ѳеофана приводятся авторомъ на Латинскомъ языкѣ: въ настоящемъ изданіи, для удобства многихъ читателей, параллельно съ Латинскимъ текстомъ каждаго отрывка представляется Русскій переводъ. *Прот. И. П.*

Ученіе Ѳеофана Прокоповича объ источникахъ богопознанія и т. д. (Prolegomena).

Въ прекрасномъ Предисловіи къ своей богословской системѣ (Praefatio auctoris) Ѳеофанъ Прокоповичъ такъ опредѣляетъ Богословіе:

„Theologia nihil est aliud, nisi illa ipsa divina oracula, ad Dei gloriam nostramque salutem necessaria, quae in sacris libris, quos Scripturam appellamus, sparsim leguntur, in ordinem digesta, et methodice, quo facilius discantur, exposita". [1])

„Богословіе есть не что иное, какъ тѣ самыя божественныя изрѣченія, необходимыя для славы Божіей и нашего спасенія, которыя въ священныхъ книгахъ, называемыхъ Писаніемъ, читаются въ разныхъ мѣстахъ, только приведенныя въ порядокъ и методически для удобнѣйшаго изученія изложенныя".

Далѣе, онъ излагаетъ необходимыя условія, безъ которыхъ не можетъ быть успѣшнаго изученія богословія. Главное изъ нихъ есть полное отреченіе отъ личныхъ пристрастій и мнѣній:

„Ne scilicet in quaerenda coelesti veritate mentis nostrae libidini serviamus. Nam si eam non aliter, nisi Deo monstrante, reperire licet; si non aliunde, nisi ex verbo Dei excerpere; quid tu arbitratum tuum in judicio sedere velis? Cur statuere contendis, quod ita tibi placeat?" [2])

„Въ изслѣдованіи небесной истины мы не должны служить похоти нашего ума. Ибо если ее можно открыть только при Божіемъ откровеніи, если ее можно извлечь только изъ слова Божія: то къ чему ты хочешь здѣсь дѣлать судьею твое собственное мнѣніе? Къ чему стремишься постановлять, что̀ тебѣ угодно?"

Умъ долженъ быть свободный отъ всякаго предразсужденія.

---

[1]) Praefatio, стр. 2.

[2]) Тамъ же, стр. 5.

„Intrantibus igitur Theologiae penetralia omnis praesumpta opinio ante limina exuenda est: haec enim est prurigo aurium et durum vinculum animorum". [1])

„Входящимъ во врата богословія нужно всякое предвзятое мнѣніе оставить за порогомъ: ибо оно есть раздраженіе ума (собств. зудъ ушей) и жесткая цѣпь душъ".

Наконецъ, изучающимъ богословіе нужно имѣть смиреніе:

„Docilem ergo in Theologia esse, est esse obedientem Deo: quod tunc praestabimus, quando divino efficaci verbo durum in cordibus nostris obicem non ponemus ultro; quando morigeros nos et tractabiles Spiritui sancto exhibebimus, neque per proterviam stimulis ipsius recalcitrabimus, etc". [2])

„Быть способнымъ въ изученіи богословія значитъ быть покорнымъ Богу. А это мы тогда покажемъ, когда: не будемъ въ сердцахъ нашихъ полагать твердаго противодѣйствія дѣйственному Божію слову, когда будемъ представлять себя послушными и внимательными Духу святому, и не будемъ дерзко сопротивляться его внушеніямъ и пр."

За опредѣленіемъ Богословія какъ науки (quoad objectum, causam et finem) и раздѣленіемъ его на части [3]) слѣдуетъ статья *de principiis Theologiae* (о началахъ Богословія).

„Nomine *principiorum* intelligimus hic illa documenta, quae omnium argumentorum semina sunt; et per quae, dum aliquid probatur, probatur ultimo, ita, ut illa ipsa jam probari nequeant, sed pro certissimis haberi debeant; aut si quis negare illa pergat, cum illo disputari ultra impossibile sit. Dicuntur etiam indemonstrabilia et graecae ἀδίδακτα, quia per ipsa demonstrantur omnia, ipsa vero

„Подъ именемъ *началъ* мы разумѣемъ здѣсь тѣ основанія, которыя суть какъ бы сѣмена всѣхъ доказательствъ, — и чрезъ которыя если что-нибудь подтверждается, то подтверждается окончательно, такъ что эти самыя основанія уже не могутъ быть доказываемы, но сами по себѣ должны быть принимаемы, какъ вѣрнѣйшія; если кто и ихъ продолжаетъ отрицать, съ тѣмъ

[1]) Тамъ же.

[2]) Тамъ же, стр. 7.

[3]) Prolegomena cap. 1, 2, 3.

ro demonstrari non possunt. Sola sacra scriptura, seu solum Dei verbum pro *principio* Theologiae haberi debet." [1])

далѣе разсуждать невозможно. Эти основанія называются недоказываемыми, по гречески ἀδίδακτα, потому что чрезъ нихъ все доказывается, а сами они не могутъ быть доказываемы. Одно священное писаніе или слово Божіе должно быть признаваемо за *начало* богословія"

Здѣсь должно замѣтить: 1) что Ѳеофанъ Прокоповичъ не говоритъ о томъ времени, когда еще не было писанія; 2) что признаніе одного начала исключаетъ авторитетъ другихъ, только какъ *началъ* (*ut principia*), н. п. преданій и личнаго откровенія. Но это не значитъ, чтобы содержаніе послѣднихъ,— то̀, что мы узнаемъ черезъ нихъ, должно было отвергать, какъ ложное. Многія преданія Ѳеофанъ Прокоповичъ принимаетъ, но не потому, что они суть преданія, а потому что онъ видитъ въ нихъ правильные выводы изъ писанія.

„Demonstratum est solum Dei verbum, solam sacram scripturam esse principium Theologiae; ac proinde jam scire debent Theologiae studiosi, unde probationes theologicarum conclusionum hauriri possint, ad quid expendere, per quid unamquamque doctrinam, verane sit nec ne, examinare oporteat. Hinc ratum fixumque est de *Syllogismo theologico* Theologorum scitum: Syllogismum theologicum saltem unam praemissam ex Scriptura habere oportere, alteram vero *lumine naturae notam*." [2])

„Одно слово Божіе, одно священное писаніе есть *начало* богословія. Поэтому изучающіе богословіе должны знать, откуда они могутъ брать доказательства для богословскихъ заключеній, къ чему нужно обращаться, чрезъ что испытывать всякое ученіе, истинно оно, или не истинно. Отсюда, о силлогизмѣ богословскомъ есть такое признанное богословское положеніе: *силлогизмъ богословскій* по крайней мѣрѣ одну посылку долженъ имѣть изъ свящ. писанія, а другую отъ естественнаго разума".

[1]) Prolegom. cap. IV, стр. 11.

[2]) Тамъ же, стр. 17.

Вотъ какъ ясно указываетъ Θеофанъ Прокоповичъ на составные элементы богословской системы. Спрашивается, какъ согласить необходимость посылки, содержащей въ себѣ общую мысль субъекта, съ тѣмъ, что́ сказано въ предисловіи omnis praesumpta opinio exuenda est?

Текстъ изъ писанія имѣетъ силу неоспоримаго, безусловнаго доказательства; но это не значитъ, чтобы авторитетъ писанія вообще не могъ и не долженъ былъ быть доказанъ Напротивъ, только строго доказанный авторитетъ онаго дастъ право пользоваться отдѣльными текстами.

Въ V гл. Θеофанъ Прокоповичъ говоритъ *de auctoritate sacrae scripturae* (объ авторитетѣ свящ. писанія). Это мѣсто замѣчательно, и мы разберемъ его подробно.*)

„Auctoritas scripti pendet ex auctore Tota auctoritas sacrae scripturae in eo consistit, quod sit verbum Dei et quasi Dei epistola ad homines.....“

„Авторитетъ написаннаго зависитъ отъ писателя. Авторитетъ свящ. писанія состоитъ въ томъ, что оно есть слово Божіе, какъ бы письмо Бога къ людямъ.“

„Papistae solius Ecclesiae testimonio stare contendunt Scripturam sacram esse verbum Dei, et quidem illud ipsum testimonium Ecclesiae non alibi, nisi penes ipsorum Papam, quaerendum esse. At male: nam, ut nihil de Papa dicam, quid facies, si quis te ultro interroget, unde nam scire possum Ecclesiam vestram veram esse Ecclesiam et vera docere? Ad Scripturam recurres, quae Ecclesiae verae magnam sane tribuit auctoritatem? Ibis ergo in

„Паписты стараются держаться на авторитетѣ одной Церкви въ томъ, что свящ. писаніе есть слово Божіе, и будто это свидѣтельство церкви можно искать только у папы ихъ. Но худо (они разсуждаютъ). Ибо (не говоря ничего о папѣ), что ты сдѣлаешь, если кто тебя спроситъ, откуда же я могу узнать, что ваша церковь есть истинная церковь и учитъ истинному? Ты прибѣгнешь къ писанію, которое дѣйствительно истинной церк-

*) Дѣлая выписки, я долженъ былъ иногда, для большей краткости, пропускать цѣлые періоды, многія предложенія сжимать въ одно. При этомъ могло утратиться изящество языка и конструкціи; но за строгое соблюденіе смысла и самыхъ выраженій я ручаюсь.

vitiosum quem vocant *circulum*, et Scripturam per Ecclesiam, Ecclesiam per Scripturam confirmabis. Nec obstat, quod Augustinus pronunciavit, se Evangelio non crediturum fuisse, nisi eum Catholicae Ecclesiae commoveretauctoritas („Contra Epistolam fundamenti". Cap. V). Nam Ecclesiae auctoritas magnaest, et magni habenda est a filiis Ecclesiae. Qui itaque persuasum habent, coetum hunc esse coetum Christi, Christum autem esse Deum: illi etiam testimonio istius coetus seu Ecclesiae credunt, ut debent credere. Sed quid facies cum infideli, cui ut utrumque in dubio est, tam Scriptura, quam Ecclesia? Ita utrumque demonstrandum est, et Scripturam esse verbum Dei, et Ecclesiam esse coetum Dei".

ви приписываетъ великій авторитетъ? Но ты попадешь въ логическую ошибку, которую называютъ *кругомъ*: Писаніе будешь доказывать чрезъ Церковь, а Церковь чрезъ Писаніе... Этому не противорѣчатъ слова Августина, что онъ не повѣрилъ бы евангелію, если бы его не побуждалъ къ тому авторитетъ Каѳолической церкви („Противъ манихейскаго писанія"—Epistola fundamenti, гл. V). Авторитетъ церкви великъ, и въ великомъ уваженіи долженъ быть у чадъ церкви. Тѣ, которые уже имѣютъ убѣжденіе, что это собраніе есть собраніе Христово, а Христосъ есть Богъ,—тѣ свидѣтельству этого собранія т. е. церкви вѣрятъ и должны вѣрить. Но что ты сдѣлаешь съ невѣрующимъ, у котораго и то и другое въ сомнѣніи — и писаніе и церковь? Ему и то и другое нужно доказывать: и что писаніе есть слово Божіе, и что церковь есть собраніе Божіе."

„Calviniani et Lutherani, licet vera et solida testimonia non amittant, ex hoc tamen culpandi sunt, quod quaedam etiam minus idonea admisceant, imo pro principalioribus venditent, et minus certa praeferant certioribus. Nam illi pro testi-

„Кальвиніяне и Лютеране, хотя не опускаютъ истинныхъ твердыхъ свидѣтельствъ (въ подтвержденіе авторитета писанія), но ихъ вина въ томъ, что они примѣшиваютъ нѣкоторыя доказательства негодныя, и выдаютъ ихъ за глав-

monio scripturae internum Spiritus sancti motum; hi vero interna ipsius scripturae criteria, seu ipsam sacrae scripturae infallibilitatem adhibent. Utrumque verum est, et a Spiritu sancto moveri nos ad credendum Scripturae, et Scripturam esse infallibilem. In utrumque credet fidelis. Infideli etiam primum praestare, et alterum per primum persuadere poterit Deus, sed solus Deus. Hic autem quaeritur, quid homini Christiano cum homine infideli agendum sit, ut ei persuadeat sacram scripturam esse verbum Dei, idque non alio nisi divino testimonio, cum omne aliud hac in causa fatiscat?"

нѣйшія, и менѣе вѣрныя предпочитаютъ вѣрнѣйшимъ. Ибо одни изъ нихъ за свидѣтельство писанія полагаютъ внутреннее внушеніе (motum) Духа святаго, а другіе внутреннія признаки (criteria) самаго писанія или самую непогрѣшимость свящ. писанія. И то и другое вѣрно: т.-е., и что отъ святаго Духа мы побуждаемся вѣровать Писанію, и что свящ. Писаніе непогрѣшимо. И тому и другому будетъ вѣровать вѣрный. Но невѣрующему первое дать, и второе чрезъ первое внушить могъ бы только Богъ, одинъ Богъ. Спрашивается теперь: что же дѣлать человѣку христіанину съ невѣрующимъ, дабы убѣдить его, что свящ. писаніе есть слово Божіе, (и убѣдить) не инымъ какимъ, а божественнымъ свидѣтельствомъ, ибо всякое другое здѣсь безсильно?"

„Nos igitur asserimus, satis luculenter demonstrare, scripturam sacram esse verbum Dei, ejusdem Dei testimonia extraordinaria, quae aimus consistere in hisce potissimum quattuor: 1) in impletis scripturarum vaticiniis, 2) in editis ad confirmationem istius doctrinae signis et prodigiis, 3) in potenti doctrinae ejusdem efficacia,

„Мы утверждаемъ: что свящ. писаніе есть слово Божіе, это довольно ясно показываютъ чрезвычайныя свидѣтельства того же Бога, которыя преимущественно состоятъ въ слѣдующихъ четырехъ: 1) въ исполненіи пророчествъ, находящихся въ писаніяхъ; 2) въ знаменіяхъ и чудесахъ, совершенныхъ для подтвержденія этого ученія; 3) въ могущест-

4) in expresso vel ipsis adversariis testimonio". [1]

венной дѣйственности этого ученія; 4) въ выразительномъ свидѣтельствѣ отъ самыхъ противниковъ".

Всѣ эти доказательства были повторяемы часто и всѣмъ извѣстны: поэтому, мы можемъ не выписывать ихъ. Скажемъ только, что ни каждое изъ нихъ отдѣльно взятое, ни всѣ они вмѣстѣ не доказываютъ положенія объ авторитетѣ писанія. Какъ основанныя на чисто историческихъ свидѣтельствахъ, они даютъ только историческую достовѣрность, всегда условную и недостаточную для утвержденія на нем догмата. Самъ Ѳеофанъ Прокоповичъ это сознавалъ.

Слѣдуетъ вопросъ *de sacrae scripturae necessitate*, (о необходимости свящ. писанія) [2]. Ѳеофанъ Прокоповичъ полагаетъ и рѣшаетъ его слѣдующимъ образомъ:

„An Deus ita voluit, et ita constituit, ut homo non aliunde, nisi ex sacra scriptura, postquam eam accepit ab ipso, et se et alios instituat ad Deum cognoscendum et colendum, vitamque adeo consequendam aeternam? Nos id pro certo affirmamus". [3]

„Такъ ли Богъ восхотѣлъ и постановилъ, чтобы человѣкъ не отъ-инуду, какъ только изъ свящ. писанія, получивши его отъ самого Бога, и себя и другихъ наставлялъ къ познанію и почитанію Бога и къ достиженію жизни вѣчной? Мы это утверждаемъ за вѣрное".

Съ этимъ вопросомъ связанъ другой, также положительно рѣшаемый Ѳеофаномъ:

„Omnes sacrae scripturae sententias genuinas ita claras ac perspicuas esse statuimus, ut debito modo eas scrutantibus patere possint". [4]

„Мы утверждаемъ, что всѣ основныя мысли свящ. писанія такъ ясны и очевидны, что могутъ открываться надлежащимъ образомъ изслѣдующимъ ихъ".

Впрочемъ, авторъ дѣлаетъ ограниченіе, исключая въ отношеніи къ лицу познающему ignavos et idiotas (невѣждъ

---

[1] Prolegom. стр. 25—27.

[2] Prolegom. Cap. VII.

[3] Стр. 66.

[4] Prolegom. Cap. VIII, стр. 89—90 и дал.

и глупыхъ), ослѣпленныхъ невѣріемъ и упрямствомъ, въ отношеніи къ объекту—пророчества и мѣста искаженныя. Онъ утверждаетъ только, что каждый, читая писаніе, perfectam fidei instructionem habere potest (можетъ имѣть совершенное руководство въ вѣрѣ), можетъ познать все для спасенія необходимое, и прибавляетъ совѣтъ—сличать темныя мѣста съ другими о тѣхъ же предметахъ (loci paralleles).

Всѣ эти статьи, кромѣ положительной стороны, содержатъ опроверженія доказательствъ и возраженій противниковъ, преимущественно католиковъ. Въ этихъ опроверженіяхъ видна необыкновенная сила діалектики и гибкость ума Θеофанова. Онъ особенно имѣетъ въ виду іезуитовъ и постояннаго своего противника Беллармина:

„Scribunt Iesuitae scripturam esse mutam magistram, literam mortuam et occidentem, mortuum atramentum, theologiam atramentariam, cereum nasum, nauticas braccas; dicunt scripturam esse obscuram, imperfectam, errorum et haereseon non intelligentibus causam etc".

„Іезуиты пишутъ, что свящ. Писаніе есть нѣмая учительница, буква мертвая и убивающая, чернило мертвое, чернильное богословіе, восковая фигурка, корабельный парусъ и т. п. [1]). Они говорятъ, что писаніе, темно, неполно, что оно для неразумѣвающихъ бываетъ причиною заблужденій и ересей и т. д".

Въ главѣ „*De sacrae scripturae perfectione* (о полнотѣ и совершенствѣ свящ. писанія) авторъ говоритъ:

„Ita perfecta est sacra scriptura, ut omnia vel quoád verba, vel virtute in se contineat, quae nobis ad salutem sunt necessaria, ita ut absque iis salvi esse non possimus, tam ad fidem quam ad mores spectantia". [2])

„Свящ. писаніе такъ полно, что оно или по буквѣ или по смыслу содержитъ въ себѣ все, что намъ необходимо для спасенія, безъ чего мы не могли бы спастись,—все относящееся какъ къ вѣрѣ, такъ и къ нравственности".

[1] Такими неприличными названіями католическіе писатели желали выразить ту мысль что свящ. писаніе само по себѣ не можетъ быть твердымъ руководствомъ въ вѣрѣ, что его можно обращать и перетолковывать въ разныя стороны. *Прот. И. П.*

[2]) Prolegom cap. IX, стр. 107

Слова—vel virtute—позволяютъ Ѳеофану Прокоповичу допустить всѣ преданія принимаемыя церковью, какъ правильные выводы.

Слѣдуетъ очень важный вопросъ *de sacrae scripturae legitima interpretatione* (о правильномъ истолкованіи свящ. писанія) [1]).

Этотъ вопросъ распадается на три: „A) De sensibus sacrae scripturae, et an unius ejusdemque sententiae multiplex sensus esse possit? (О смыслахъ свящ. писанія; можетъ ли въ одной и той же мысли быть многообразный смыслъ?)“. Отвѣтъ на это заключаетъ въ себѣ одно изъ самыхъ прекрасныхъ мѣстъ во всемъ сочиненіи. Дивишься тому, какъ легко и свободно, силою ума прямаго и смѣлаго, выпутался Ѳеофанъ изъ многосложныхъ и запутанныхъ раздѣленій и различеній, которыми, какъ густою сѣтью, іезуиты покрыли писаніе, и скрывая его смыслъ не всегда для нихъ выгодный, упрочивали за собой право произвольнаго толкованія [2]).

Но для избѣжанія слишкомъ длинныхъ выписокъ, мы представимъ только результатъ Ѳеофанова изслѣдованія:

„Asserimus, unius ejusdemque sacrarum litterarum sententiae unicum tantum, eumque sensum litteralem esse; et si quidem ait sententia de credendis, ad credenda tantum, si de moribus, ad mores tantum, si de iis quae sperantur, ad speranda tantum sensum referri oportere“. [3])

„Мы утверждаемъ, что въ одной и той же мысли свящ. писаній есть только одинъ смыслъ, и именно смыслъ буквальный; и что̀ говоритъ писаніе о вѣрѣ, то должно относить только къ вѣрѣ; что̀ о нравственности — къ нравственности, что̀ о упованіяхъ — къ упованіямъ“.

Второй вопросъ: „B) Какія пособія долженъ имѣть тотъ, кто хочетъ быть правильнымъ истолкователемъ св. писанія? [4]) (quae

[1]) Cap. X.

[2]) Католики въ каждомъ текстѣ полагаютъ четыре смысла, а иногда и болѣе. Это значитъ, отрицать всякій смыслъ. Поэтому, писаніе дѣйствительно получало значеніе мертвой буквы, которой смыслъ хранила въ себѣ церковь, и при случаѣ вносила отъ себя въ букву.

[3]) Стр. 138—139.

[4]) Cap. X, sectio 2.

adminicula sibi comparare debeat, qui vult esse legitimus scripturae sacrae interpres)[4].

Отвѣтъ. „Duo quasi terrena: natura et doctrina, duo coelitus data: fidei christianae catecheticae [1]) cognitio, et seria de divinitate sacrae scripturae existimatio ex Dei timore orta". [2])

„Два земныя пособія—природа и наука; и два свыше даруемыя: катихизическое знаніе вѣры христіанской и серьезное убѣжденіе въ божественности свящ. писанія, происходящее изъ страха Божія".

„Doctrina catechetica, hoc est praecipua fidei nostrae dogmata et statuta probe scienda sunt. His ergo non perceptis primum, difficile est solidiorem cibum decoquere, hoc est sublimiora et magis arcana mysteria intelligere". [3])

„Ученіе катихизическое... т.-е. нужно хорошо знать преимущественные догматы и постановленія нашей вѣры... Если ихъ не усвоить напередъ, трудно переваривать болѣе твердую пищу, т.-е. уразумѣвать возвышеннѣйшія и болѣе таинственныя таинства."

Въ числѣ отрицательныхъ условій полагается:

„Praeoccupata opinio: nimirum quando quis firmiter, licet falso, de re aliqua persuasionem habeat". [4])

„Предзанятое мнѣніе, т.-е. когда кто о какомъ-нибудь предметѣ имѣетъ твердое, хотя и ложное, убѣжденіе."

Третій вопросъ: „C) Quaenam et quot sint regulae interpretandi scripturam? (какія правила для истолкованія писанія, и сколько ихъ)?"

„Scopus dicentis diligenter considerandus est."

„Нужно внимательно разсмотрѣть цѣль говорящаго."

„Textus cohaerentiam diligentissime observemus". [5])

„Нужно внимательнѣйшимъ образомъ изслѣдовать связь рѣчи".

[1]) Это условіе опровергаетъ передъ этимъ сказанное Θеофаномъ: omnis praesumpta opinio exuenda est.

[2]) Стр. 140.

[3]) Стр. 141—142.

[4]) Стр. 143.

[5]) Cap. X, sectio 3, стр. 144 — 146.

Выписываются и другія правила весьма полезныя и умныя, но относящіяся всѣ безъ исключенія къ употребленію права личнаго толкованія, личнаго изслѣдованія.

Слѣдуетъ статья *о книгахъ каноническихъ и апокрифахъ* [1]. Изъ нея выпишемъ одно мѣсто, объ отношеніи писанія къ церкви:

„Dictum antea fuit ex testimonio Ecclesiae auctoritatem sacrae scripturae non pendere, cui contrarium hic videmur statuere. Respondeo: distinguendum esse inter causam et indicem hujus auctoritatis, item inter auditores, quibus haec auctoritas persuadetur. Causa, cur sacra scriptura vera sit et infallibilis, et sola theologiam fundare possit, non Ecclesia, sed ipse Deus est, cujus scriptura verbum est. Quia enim solus Deus scit omnia et solus nec falli potest, nec fallere, ideo ex sola scriptura, Dei scilicet verbo, omnis veritas pendet. At Ecclesia testis seu index est scripturae... Indicat enim nobis et quasi digito ostendat, hos libros esse, hos non esse canonicos, id est verbum Dei“ [2]).

„Прежде было сказано, что авторитетъ свящ. писанія не зависитъ отъ свидѣтельства Церкви: здѣсь же мы какъ будто постановляемъ противное этому... Отвѣчаю: нужно различать между причиною и показателемъ авторитета, также между слушателями, которымъ этотъ авторитетъ внушается... Причина, почему свящ. писаніе истинно и непогрѣшимо и одно можетъ служить основаніемъ богословія, не церковь, но самъ Богъ, котораго слово есть писаніе. Такъ какъ одинъ Богъ знаетъ все, и одинъ онъ не можетъ ни обманываться, ни обманывать: то посему на одномъ писаніи, т.-е. словѣ Божіемъ, держится всякая истина. Церковь же есть свидѣтельница или показательница писанія. Она показываетъ намъ, какъ бы перстомъ указываетъ, что вотъ эти книги каноническія; а эти неканоническія, что вотъ это слово Божіе и т. д“.

Изъ всѣхъ предшествовавшихъ положеній вытекаютъ два слѣдующія:

[1]) Cap. XI.

[2]) Стр. 202.

„Licere, imo debere s. Scripturam in linguas vernaculas converti, et licere s. Scripturam omnibus absque exceptione legere“.*) (Свящ. писаніе позволительно и даже должно переводить на народные языки, и можно читать всѣмъ безъ исключенія.)

Въ послѣдней XIII главѣ (Prolegomena) трактуется о томъ, „quid de conciliorum auctoritate, traditionibus, et Patrum scriptis in rebus theologicis sentiendum sit.“ (Что должно думать объ авторитетѣ соборовъ, о преданіяхъ и писаніяхъ Отцевъ въ предметахъ богословскихъ?)

„Quaestio est, an tale aliquid, quod in scriptura non reperitur, nec ex scriptura per bonam consequentiam deduci potest, possit concilium vel aliquis magnus pastor proponere, tanquam dogma credendum? Ut v. gr. nova sacramenta instituere? Aut quod non habemus pro dogmate fidei, licet propter bonum ordinem tenemus, ad eam sublevare auctoritatem, ut habeatur deinceps pro dogmate? Ex. gr. Patriarchatus et alii eminentiores episcoporum gradus, ad bonum ordinem et commodius Ecclesiae regimen introducti, non sunt in numero dogmatum, ita ut Ecclesiae, cui illos licuit instituere, liceat etiam tollere. Huc etiam spectant praecepta, quae non sunt in scriptura, nec ex scriptura deduci possunt, quae vocantur *praecepta ecclesiastica*. An scilicet possit concilium vel Patres magni tale aliquid praecipere

„Вопросъ состоитъ въ томъ: можетъ ли соборъ или какой-нибудь великій пастырь предложить какъ догматъ вѣры что-нибудь такое, чего нѣтъ въ свящ. писаніи и что̀ не можетъ быть выведено изъ него чрезъ правильное умозаключеніе? Наприм. можетъ ли соборъ установить новыя таинства? Или: что̀ мы имѣемъ не за догматъ вѣры, но содержимъ ради добраго порядка, можетъ ли соборъ возвысить до такого авторитета, чтобы это принималось потомъ за догматъ? Наприм. патріаршество и другія высшія степени епископскія, установленныя ради добраго порядка и удобнѣйшаго управленія церкви, не принадлежатъ къ числу догматовъ,—такъ что Церковь, которая могла ихъ учредить, могла бы и уничтожить.... Сюда также относятся тѣ заповѣди, которыя не находятся въ свящ. писаніи, и не

*) Cap. XII.

tanto rigore observandum, ut nulla necessitas, nulla alia potestas ecclesiastica possit dissolvere? quemadmodum se habent praecepta divina, v. gr. *honora patrem tuum et matrem tuam, ne occidas, ne furtum facias etc.* Denique an tale praeceptum auctoritate et obligatione exaequetur cum praeceptis divinis? Quaestio itaque hic est de auctoritate Conciliorum, traditionum et Patrum in hujusmodi definiendis aut praecipiendis". *)

могутъ быть выведены изъ писанія, которыя называются *церковными заповѣдями.* Могутъ ли соборъ или великіе Отцы предписать для соблюденія что-нибудь такое съ такою строгостію, чтобы никакая необходимость, никакая власть церковная этого не могли бы отмѣнить (какъ напр. божественныя заповѣди: *чти отца твоего и матерь твою, не убей, не укради и пр.*)? Можетъ ли и такая заповѣдь (т.-е. церковная) по значенію и обязательности быть сравнена съ заповѣдями божественными? Вопросъ предлежитъ объ авторитетѣ соборовъ, преданій и Отцевъ въ опредѣленіяхъ и постановленіяхъ такого рода".

Замѣтимъ для переду, что самое положеніе такого вопроса предполагаетъ непризнаніе безусловнаго авторитета Вселенскихъ соборовъ.

„*De conciliorum auctoritate*, pronunciamus negative, his ducti rationibus:

„1) Quia concilia, antequam quaestionem exortam definiant, in hoc multum laborant, ut veritatem ex scriptura reperiant. Lege singula et ita videbis... Quae autem causa esset hujus laboris, si solius vocis oraculum pro indubitato dogmate habendum esset? Mul-

„Объ авторитетѣ соборовъ мы разсуждаемъ отрицательно по слѣдующимъ основаніямъ:

„1) Соборы, прежде-чѣмъ рѣшаютъ возникшій вопросъ, много трудятся надъ тѣмъ, чтобы открыть истину изъ писанія. Читай подробно (акты соборные), и тамъ ты это увидишь. Какая же нужда была бы въ такомъ трудѣ, если бы одно изрѣченіе соборнаго

*) Стр. 262—263.

tum: temporis controvertendo absumitur, idque non sine multis impensis, molestiis, laboribus. At si liceret ex arbitrio pronunciare, brevissimo tempore et facillime totum absolveretur negotium. Sententiae tantum a singulis peterentur, et magna pluralitas conclusisset. Neque dixeris laborare concilia in scrutandis scripturis, ne aliquid contrarium scripturis, nonvero ne aliquid novum, quod non est in scripturis, definiant. Nam aliter sit. Quaerunt: an hoc vel illud sit in Scripturis? Quaerunt novarum sententiarum auctores: unde eas sumserint? Ubi scriptum est? Sed neque laborandum esset, ne aliquid contrarium scripturis definirent, si haberent potestatem scripturis aequalem: non enim, nisi vera, definirent. Nec dixeris iterum Apostolos etiam et ipsum Christum allegare scripturas: et tamen hinc non sequi non habuisse illos divinam in definiendo auctoritatem. Nam Apostoli et Christus aliquando citant, aliquando nude pronunciant: et aeque his atque illis eorum dictis credendum est. Concilia contra, nihil, nisi ex testimonio scripturae, dixerunt. Unde ridiculum postulatum Latinorum fuit in concilio florentino, ubi postquam duos annos

опредѣленія должно было считаться за несомнѣнный догматъ?.. Много времени проходитъ въ препирательствахъ, и это не безъ издержекъ, огорченій и трудовъ. А если бы можно было прямо произнести опредѣленіе, все дѣло рѣшилось бы въ кратчайшее время и весьма легко. Нужно было бы только собрать мнѣнія по одиночкѣ, и большинство дало бы заключеніе... Не говори, что соборы трудятся надъ изслѣдованіемъ писаній затѣмъ, чтобы не постановить чего-либо противнаго писаніямъ, а не затѣмъ чтобы не постановить чего-нибудь новаго, чего нѣтъ въ писаніяхъ... Бываетъ иначе; они изслѣдуютъ: есть ли то или другое въ писаніяхъ? Допрашиваютъ изобрѣтателей новыхъ мнѣній: откуда они ихъ заимствовали? Гдѣ это напи сано?.. Не было бы и надобности трудиться, чтобы не постановить чего-либо противнаго писаніямъ, если бы соборы имѣли значеніе равное писаніямъ: они тогда не постановляли бы ничего, кромѣ истины. Не говори, что и апостолы и самъ Христосъ обращались къ писанію, и однако отсюда не слѣдуетъ, что они не имѣли божественнаго авторитета въ опредѣленіи (истины). Апосто-

in evertenda orthodoxa veritate insumsere, ad extremum flagitarunt, ut singuli episcopi dicerent sententias, et illas ex animo dicere jurarent, admota manu calici sanguinis Christi, contra omnem Ecclesiae praxim, ut neque ipsi in hoc consenserunt". *)

лы и Христосъ иногда приводятъ писанія, а иногда прямо изрекаютъ (истину); и тѣмъ и другимъ изреченіямъ ихъ одинаково нужно вѣрить. А Соборы, напротивъ, ничего не опредѣляютъ иначе, какъ по свидѣтельству Писанія. Поэтому странно было требованіе Латинянъ на флорентійскомъ соборѣ: послѣ того, какъ уже два года было тамъ проведено въ извращеніи православной истины, они потребовали наконецъ, чтобы епископы по-одиночкѣ высказывали мнѣнія, и клялись бы, приложивши руку къ чашѣ крови Христовой, что они высказываются по убѣжденію, (вопреки всей практикѣ церковной, какъ и сами они не были въ этомъ согласны)".

„2) Concilia multa errarunt, ariminense, tyrium, ephesinum secundum etc. Det vero mihi aliquis causam, cur eorum sta-

„2. Многіе соборы заблуждались: ариминскій, тирскій, ефесскій второй и др. Пусть кто нибудь представитъ мнѣ

*) Что касается до этого случая, предложеніе католиковъ не могло имѣть мѣста, потому что на соборѣ засѣдали представители двухъ церквей, взаимно отрицавшихся Слѣдовательно, съ точки зрѣнія католиковъ, равно и православныхъ, собирать голоса поголовно значило бы—признавать органами св. Духа еретиковъ. Не менѣе того, осуждая не частный фактъ, а общую мысль, Ѳеофанъ Прокоповичъ неправъ. Опредѣленіе Вселенскаго собора почитается наравнѣ съ писаніемъ и бываетъ обязательно не потому, что ему предшествуетъ строгое и внимательное изслѣдованіе писанія, а потому, что внушаетъ его Духъ святый. На Вселенскомъ соборѣ божественная истина не выводится и не доказывается, а открывается свыше; изслѣдованіе писанія, споры и все, что̀ предшествуетъ окончательному приговору, можетъ быть и не быть. Думать иначе значитъ подвергать суду частныхъ лицъ всѣ опредѣленія Вселенской церкви.

tuta vocemus erronea; nisi quod ex scripturis non fuerint confirmata? Dices forte errasse ideo, quia non legitima ratione agebant: ut v. gr. quod in ephesino concilio vim fecerit Patribus alexandrinus patriarcha Dioscorus?.. Sed ego quaero hic rationem, ut vocant *formalem*, propter quam aliquod dictum falsum est, aut falsum esse convincitur. Exemplo rem illustremus: mentitur fur, et falsum dicit se non accepisse. Causa efficiens, cur dicat falsum, est ipsius metus; at causa formalis, cur dictum ejus falsum sit, est quia dictum facto non est conforme. Veritas enim est conformitas sententiae cum suo objecto; falsitas autem difformitas cum objecto est. Jam quaero: definitio concilii Dioscoriani cur falsa est? Respondebitur certe: quia non est conformis cum suo objecto. Dicit enim naturas in Christo confusas esse, at non sunt. Quaero iterum: unde scimus, quod non sint confusae? Quid aliud respondebis, nisi ex testimoniis Scripturae?“

причину, почему ихъ опредѣленія мы называемъ ложными, какъ не потому, что они не были подтверждены изъ священнаго писанія? Ты скажешь, можетъ быть, что они заблуждались потому, что вели дѣло незаконно; напр. на ефесскомъ соборѣ александрійскій патріархъ Діоскоръ дѣлалъ насилія Отцамъ собора... Но я спрашиваю здѣсь о причинѣ *формальной*, какъ ее называютъ, по которой что-нибудь сказанное, ложное само въ себѣ, оказывается ложнымъ. Поясникъ дѣло примѣромъ: воръ лжетъ, говоритъ ложно, что онъ не укралъ. *Дѣйствующая причина*, почему онъ говоритъ ложно, есть страхъ его: но *причина формальная*, почему слова его оказываются ложными, есть та, что слова его несогласны съ дѣломъ. Ибо *истинность* есть согласіе сужденія съ своимъ предметомъ; *ложность* же есть несогласіе съ предметомъ. Спрашиваю теперь: почему ложно опредѣленіе Діоскорова собора? Правильный отвѣтъ будетъ: потому, что оно не согласно съ своимъ предметомъ. Ибо оно объявляетъ естества въ Іисусѣ Христѣ (божественное и человѣческое) смѣшанными, между тѣмъ, какъ они не суть таковы. Спрашиваю

опять: откуда же мы знаемъ, что они не смѣшанны? Что другое будешь отвѣчать, какъ не то, что мы знаемъ это изъ свидѣтельствъ Писанія?"

„3. Definitiones conciliorum non habentur pro canonica scriptura, tametsi nihil falsi contineant; et imo nihil aliud sint, nisi explicationes scripturae. Quae ergo causa esset, cur Petri et Pauli epistolae scripturae essent canonicae, et verbum Dei, definitio autem 630 episcoporum (quo numero constabat chalcedoniensis synodus) aequali auctoritate non polleret; cum tamen et hic et ibi aeterna et infallibilis veritas sit? Nisi quod difinitiones conciliorum pondus suum habent in Scriptura; et nihil valuissent, si inde non penderent". *)

„3. Опредѣленія соборовъ не почитаются каноническимъ писаніемъ, хотя бы они и не содержали ничего ложнаго; они суть не иное что, какъ только изъясненія писанія. Какая была бы причина тому, что посланія Петра и Павла суть каноническія писанія, слово Божіе; а опредѣленія 630 епископовъ (изъ такого числа состоялъ халкидонскій соборъ) не пользуются такимъ авторитетомъ; между тѣмъ какъ и здѣсь и тамъ вѣчная и непогрѣшимая истина? Въ чемъ же заключается причина этого, какъ не въ томъ, что опредѣленія соборовъ получаютъ свое значеніе отъ Писанія; и если бы отъ него не имѣли опоры, ничего бы и не значили?"

Слѣдуютъ другія доказательства и выводы:

„Ex his sequitur: Conciliorum, *praesertim generalium*, sed legitimorum magnam auctoritatem esse, et illum, qui eorum definitionibus contradicere vellet, pro haeretico habendum. Ceterum auctoritatem illam in hoc sitam esse, quod scripturae, hoc est

„Авторитетъ соборовъ, особенно вселенскихъ, но истинныхъ соборовъ весьма великъ; и того, кто захотѣлъ бы противорѣчить ихъ опредѣленіямъ, по справедливости должно почитать за еретика. Впрочемъ, этотъ авторитетъ состоитъ въ

*) Стр. 263—265.

ipsius Dei sententiam declarent concilia, et *facilius et melius* hoc praestent, quam singuli singillatim doctores, cum sint et numero multi; in multorum autem conventu, de eadem re serio et fideliter cogitantium, facilius discutiuntur tenebrae, et lux veritatis oritur, cum, quod me latebat, alius reperiat, et quod illi non subeat, subeat alteri, et unus alterius errorem deprehendere possit, quem non videbat, qui errabat *). Et quod maximi momenti est, Spiritus sanctus et gratia Christi assistit concilio legitimo. Promisit enim Christus *semper se affuturum nobis omnibus diebus, usque ad finem mundi.* Quae ejus sacra et invisibilis praesentia cum alias, tum maxime in legitimo concilio elucere credenda omnino est. Siquidem singularis facta ab ipso promissio est convenientibus fidelibus in nomine illius: *ubi*, inquit, *duo vel tres sunt congregati in nomine Meo, illic sum in medio eorum.* Si ergo paucissimis in nomine ejus congregatis, multo magis coactis ex toto orbe doctoribus, totam Ecclesiam referentibus, adest medius Christus; modo congregentur in nomine ipsius, non

томъ, что соборы раскрываютъ мысль Писанія, т. е. самого Бога, и дѣлаютъ это легче и лучше, чѣмъ частные учители въ отдѣльности, хотя бы ихъ было и много; въ собраніи многихъ, серьезно и вѣрно разсуждающихъ объ одномъ и томъ же предметѣ, скорѣе разсѣевается тьма и просіяваетъ свѣтъ истины: такъ какъ что̀ отъ меня укрывалось, другой открываетъ, и что̀ ему не пришло въ голову, иному приходитъ; и одинъ можетъ замѣтить ошибку другаго, которую не видѣлъ тотъ, кто ошибался. И, что́ особенно важно, Духъ святой и благодать Христова соприсутствуетъ истинному собору. Ибо Христосъ обѣщалъ *всегда пребывать съ нами во всѣ дни, до скончанія вѣка.* (*Матѳ.* XXVIII, 20). Всеконечно нужно вѣрить, что это Его священное и невидимое присутствіе проявляется какъ въ другихъ случаяхъ, такъ по преимуществу въ соборѣ законномъ. Имъ сдѣлано именно особенное обѣтованіе *сходящимся* во имя Его вѣрнымъ: *гдѣ два или три собраны во имя Мое, тамъ Я среди нихъ.* Если очень немногимъ сошедшим-

*) Все это вошло въ первую часть „Духовнаго Регламента", и послужило для оправданія Духовной Коллегіи.

terrena commoda aut subsidia petentes (quo v. gr. animo ad florentinum impium concilium contulerat sese suosque traxerat secum Johannus Palaeologus) sed studio veritatis, pacis ecclesiasticae, salutis aeternae permoti, non quaerentes quae sua, quae Jesu Christi, absque typho superbiae, absque pruritu contentionis, absque libidine vincendi, absque studio partium et adulatione potentiorum, excusso praeterea praesumptarum opinionum jugo.... adhibitis piis votis et precibus, seria diligentia, enixa cura et sollicitudine integritatis Ecclesiae et salutis animarum, servata semper modestia et concessa omnibus libertate sententiarum etc. Hoc in nomine Christi, id est Illius solius gloriam quaerendo, ut loquitur Chrisostomus in hunc locum et alii. Hujusmodi igitur sancto conventui *directorem et auxiliatorem* interesse Christum, ex fide promissionis ipsius minime dubitandum est... Nihilominus tamen interest Christus legitimo concilio non nova mysteria revelando: hoc enim nunquam promisit, et ipsa sana et sancta concilia nunquam id sibi affectarunt, ut jam ostensum est; sed interest illustrando *magis* mentes piorum theologorum, quasi junctis ma-

ся во имя Его, то тѣмъ болѣе собраннымъ со всего міра учителямъ, представляющимъ цѣлую Церковь, Христосъ сопри-сутствуетъ посреди ихъ. Только бы собирались они во имя Его, не изъ стремленія къ земнымъ выгодамъ или пособіямъ (съ каковымъ намѣреніемъ напримѣръ на флорентійскій нечестивый соборъ отправился и своихъ (греческихъ епископовъ и богослововъ) повлекъ съ собою Іоаннъ Палеологъ, Константинопольскій императоръ), но движимые любовью къ истинѣ, къ миру церковному, къ вѣчному спасенію, ища не того, что̀ свое, но что̀ Іисусъ-Христово, безъ надмѣнія гордости, безъ раздражительности любопренія, безъ желанія побѣждать, безъ пристрастія партій, безъ лести предъ сильными, отложивши всякое иго предвзятыхъ мнѣній, съ благочестивыми намѣреніями и молитвами, съ серьезнымъ тщаніемъ, съ неослабнымъ усердіемъ и попеченіемъ о цѣлости церкви и спасеніи душъ, всегда соблюдая скромность, всѣмъ предоставляя свободу мнѣній и т. д. Вотъ что значитъ—собираться во имя Христа, т. е. ради Его одного, ища славы Его одного, какъ говоритъ Злато-

nibus ad defensionem veritatis concurrentium, *magis* inquam quam si soli seorsim id agerent. Siquidem conventus hujusmodi et religionis in Deum, et mutuae charitatis (quam a nobis tantopere Christus efflagitat) publicum testimonium est. Illustrat autem mentes aperiendo intellectum ad intelligendas scripturas, quemadmodum fecit primis theologis, Apostolis suis, post resurrectionem. (Luc. XXIV, 45). Hoc pacto, non errat in definiendis dogmatibus concilium, et maximae auctoritatis est". *)

устъ въ объясненіи на это мѣсто и другіе... Что въ такомъ святомъ собраніи Христосъ присутствуетъ, какъ правитель и помощникъ, въ этомъ по вѣрѣ въ обѣтованіе Его ни мало не должно сомнѣваться. Но Христосъ присутствуетъ на истинномъ соборѣ не откровеніемъ новыхъ таинъ: этого Христосъ никогда не обѣщалъ; и самые истинные и святые соборы никогда этого себѣ не приписывали. Но Христосъ присутствуетъ, просвѣщая *болѣе* умы благочестивыхъ богослововъ, соединенными силами собирающихся на защищеніе истины; *болѣе*—говорю, чѣмъ могли бы они сдѣлать это въ-одиночку, въ-отдѣльности... Собраніе такого рода служитъ публичнымъ свидѣтельствомъ и вѣры въ Бога и взаимной любви, (которой отъ насъ въ особенности требуетъ Христосъ). Онъ же просвѣщаетъ мысли, открывая разумъ къ уразумѣнію писанія, какъ это онъ сдѣлалъ первымъ богословамъ, Апостоламъ своимъ, послѣ воскресенія. (Луки XXIV, 45). Вотъ при такомъ условіи соборъ не погрѣшаетъ въ опредѣленіи догматовъ, и имѣетъ величайшій авторитетъ."

*) Стр. 267—269.

Далѣе, опровергается ученіе католиковъ о соборахъ (получающихъ будто бы свое значеніе отъ утвержденія Папы).

„Nos vero artem istam ignoramus. Approbamus, quae videmus vera esse; nescimus autem ex approbatione verum aliquid efficere“. [1])

„Мы такого ученія не знаемъ. Мы утверждаемъ то, что видимъ, какъ истинное. Но мы не признаемъ, чтобы что-либо становилось истиннымъ отъ (чьего либо) утвержденія.“

Итакъ: 1) Ѳеофанъ почти не различаетъ Вселенскихъ соборовъ отъ помѣстныхъ. 2) Авторитетъ послѣднихъ выводитъ не изъ того, что Вселенскій соборъ, какъ таковой, непогрѣшимъ, а основываетъ его на согласіи съ Писаніемъ. Признаніе или непризнаніе этого согласія, вообще обсуживаніе, предоставляется частному изолированному лицу. Слѣдовательно, въ основаніи всего кладется право личнаго изслѣдованія, протестантское начало [2]).

De traditionibus (о преданіяхъ).

Преданіе принимается въ различныхъ смыслахъ: въ смыслѣ догмата (въ такомъ случаѣ оно есть логическій выводъ изъ писанія и содержится въ немъ implicite), въ смыслѣ обрядоваго постановленія, въ смыслѣ толкованія или извѣстнаго способа пониманія св. писанія, наконецъ въ смыслѣ дополненія (догматическаго содержанія) къ писанію. Въ послѣднемъ смыслѣ, на основаніи всего предшествовавшаго, преданіе отвергается. Вообще всякое преданіе повѣряется писаніемъ, и мы доходимъ до того же результата, до котораго дошли въ изслѣдованіи вопроса объ авторитетѣ соборовъ.

[1]) Стр. 269.

[2]) Замѣчательно, что въ Apologia fidei Ѳеофанъ Прокоповичъ иначе говоритъ о Вселенскихъ соборахъ, и въ спорѣ съ протестантами, прекрасно опровергаетъ свой собственный взглядъ, изложенный имъ въ Богословіи. Нѣмецкіе ученые въ своемъ письмѣ увѣряли, что они принимаютъ опредѣленія Вселенскихъ соборовъ, согласныя съ писаніемъ. На это Ѳеофанъ Прокоповичъ имъ отвѣчаетъ: „Развѣ вы думаете, что опредѣленія Вселенскихъ соборовъ могутъ быть несогласны съ писаніемъ? И кто далъ вамъ право разбирать, сравнивать и обсуживать ихъ? Nos confitemur concilia generalia legitime celebrata infallibilem et certissimam fidei esse regulam и пр.“ (Мы исповѣдуемъ, что вселенскіе соборы законно признанные суть непогрѣшимое и вѣрнѣйшее руководство вѣры).

De auctoritate Patrum [1]) *(о творенiяхъ Св. Отцевъ)* говорится, что они должны служить *руководствами, пособiями;* притомъ исключаются отсюда св. Отцы, жившiе позднѣе X вѣка. [2])

Этимъ оканчивается первая книга. Общiй результатъ ея таковъ: на основанiи историческихъ доказательствъ, утверждается безусловный авторитетъ св. писанiя, какъ единственнаго богословскаго начала; признается право личнаго толкованiя и изслѣдованiя. Но на историческихъ свидѣтельствахъ и на умозрительныхъ выводахъ догмата основать нельзя. Поэтому, нѣтъ точки отправленiя. Право личнаго изслѣдованiя и толкованiя, ничѣмъ неограниченное, подчиняетъ авторитетъ писанiя произволу частнаго лица и ведетъ къ отрицанiю Церкви, о которой Θеофанъ Прокоповичъ почти не упоминаетъ.

Ученiе Θеофана Прокоповича есть первый моментъ протестантизма, заключающiй въ себѣ возможность и оправданiе всѣхъ послѣдующихъ.

Ученiе Θеофана Прокоповича объ оправданiи.

„*De statu felicissimo hominis integri*“. [3])

„Non est dubium, solidam felicitatem in eo consistere, in quo homo fuit Deo similis, et ad imaginem ipsius factus; cum Deus est felicissimus, nec quidquam in Deo sit, quod non maximum bonum sit. Si ergo ostenderimus imaginem Dei in homo-

„*О блаженнѣйшемъ состоянiи неповрежденнаго человѣка*“.

„Нѣтъ сомнѣнiя, что истинное блаженство состоитъ въ томъ, въ чёмъ человѣкъ былъ подобенъ Богу, и созданъ по образу Его: такъ какъ Богъ есть блаженнѣйшiй, и нѣтъ въ немъ ничего такого, что не было бы величайшее благо. Итакъ,

---

[1]) Стр. 300 и дал.

[2]) Статья о преданiи и св. Отцахъ принадлежитъ продолжателю Θеофанову. Впрочемъ, все въ ней согласно съ предъидущимъ.

[3]) Этотъ трактатъ и слѣдующiе за нимъ находятся во второй половинѣ Лейпцигскаго изданiя Θеофанова богословiя. Трактаты перваго тома—de Deo, de mysterio Trinitatis, de processione Spiritus sancti—и втораго — de creatione et providentia—авторъ оставляетъ безъ разсмотрѣнiя: такъ какъ они не представляютъ ему характеристическихъ данныхъ для раскрытiя главной мысли его изслѣдованiя. *Пр. И. И.*

mine constituisse in mentis et voluntatis rectitudine, libertate, in dominio rerum, in corporis imo totius etiam hominis immortalitate: sufficiens erit rei nostrae demonstratio.“

„Quantum ad intellectum, illum fuisse longe sapientissimum patet luculenter ex eo, quod animalibus singulis nomina imposuerit, idque ex mandato ipsius Dei“.

„Quod attinet alteram animae partem hoc est voluntatem, illam fuisse justissimam et sanctissimam patet ex multis scripturae locis... Quod vero voluntas primi hominis fuerit liberrima, patet ex iisdem. Non fuisse enim hominem ullis cupiditatibus, ullis rationi rebellibus affectionibus (et quidquid nomine *concupiscentiae* comprehenditur) infectum, ex hoc ipso constat, quod *rectus* a Deo factus esse dicitur... Adde, quod praecepta quaedam capessenda a Deo acceperit. Omne enim praeceptum sua propria et prima ratione praesumit sufficientes ad sui impletionem vires in illo, cui ipsum datur. Non fuisse autem hominem in bono confirmatum, ita ut pec-

если мы покажемъ, что образъ Божій въ человѣкѣ состоялъ въ правотѣ ума и воли, въ свободѣ, во владычествѣ надъ тварями, въ безсмертіи самаго тѣла—всей природы человѣка: то этого показанія достаточно будетъ для нашего предмета.“

„Что касается до разума, что онъ былъ самый мудрѣйшій; это ясно открывается изъ того, что (первый человѣкъ) нарёкъ имена всѣмъ животнымъ, и это по повелѣнію самого Бога.“

„Что касается до другой силы души т.-е. воли, что она была праведнѣйшая и святѣйшая; это открывается изъ многихъ мѣстъ писанія... Что воля перваго человѣка была свободнѣйшая; это также открывается изъ многихъ мѣстъ писанія *). Человѣкъ не былъ подверженъ никакимъ страстямъ, никакимъ разуму противорѣчащимъ стремленіямъ (и тому, что̀ разумѣется подъ именемъ *похоти*); это видно изъ того самаго, что созданный отъ Бога человѣкъ называется *правымъ* .. Присоедини къ этому то̀, что онъ получилъ отъ Бога нѣкоторыя заповѣди для исполненія... Всякая заповѣдь въ то̀мъ, кому она дается, предполагаетъ достаточныя силы для испол-

*) Въ подлинникѣ на стр. 192—194 приведено и разсмотрѣно нѣсколько такихъ мѣстъ. *Пр. И. П*

care non posset, nimio plus patet ex ipso, quod postea commisit, peccato. Fuit ergo ad bonum et malum, et ad utriusque omissionem plane liberrimus". *)

ненія .... Впрочемъ человѣкъ не былъ такъ утвержденъ въ добрѣ, чтобы не могъ не грѣшить; это слишкомъ ясно изъ того самаго грѣха, который онъ послѣ совершилъ. И такъ, человѣкъ былъ на добро и зло, и на уклоненіе отъ того и другаго, совершенно свободенъ."

Итакъ, Θеофанъ Прокоповичъ противъ католиковъ защищаетъ полную гармонію въ первобытномъ человѣкѣ и отрицаетъ борьбу духа и плоти до грѣхопаденія.

Слѣдуетъ важный вопросъ:

„In quo consistat Dei imago, in substantiane hominis, an in ejus qualitatibus? Imago sumi potest vel proprie et stricte, vel ample et improprie. Ample et improprie sumitur pro qualicunque signo seu indicio rei, licet nullam habeat cum re similitudinem: ut relicta castrorum vestigia dicere possumus castrorum imaginem. Stricte autem et proprie imago est, quae similitudinem et quandam rei faciem habet. In priore sensu concedimus etiam in substantia hominis esse quandam imaginem Dei, indicia scilicet ejus sapientiae et omnipotentiae. Sed non haec imago intelligenda est, ad quam dicitur homo esse conditus: quia imago haec etiam in aliis omnibus re-

„Въ чемъ состоитъ образъ Божій, въ существѣ человѣка или въ его качествахъ? Образъ можно принимать или въ собственномъ и тѣсномъ смыслѣ, или въ широкомъ и несобственномъ. Въ широкомъ и несобственномъ смыслѣ за образъ берется всякій знакъ, всякое показаніе предмета, хотя бы оно не имѣло никакого сходства съ самымъ предметомъ; напр. оставленные слѣды воинскаго стана мы можемъ назвать образомъ стана. Въ тѣсномъ же и собственномъ смыслѣ образъ есть то, что имѣетъ нѣкоторое подобіе, какъ бы нѣкоторый видъ предмета. Въ первомъ смыслѣ мы допускаемъ, что и въ существѣ человѣка есть нѣкоторый образъ Божій, т.-е. по-

*) Т. II, стр. 188—194.

bus, in quibus cognoscitur Deus, reperitur, licet inferiore modo... In altero autem sensu accepta imago non est in hominis substantia; quod evincitur cum Scripturae testimoniis, quae illam in alio ponunt, tum etiam hoc ipso, quod imago Dei per peccatum amissa sit, substantia vero hominis manserit integra".

„Si vero non in substantia, utique in qualitatibus imago illa spectanda est. In quibus vero qualitatibus? Comperimus imaginem istam plures sui habere partes, juxta plures Dei dotes, quas per modum qualitatum concipimus; nimirum sapientiam, potentiam, sanctitatem, libertatem, immortalitatem, dominium etc. Ita in plurimis hominis qualitatibus primigeniis consistere eam dicimus, sed imprimis in mentis atque voluntatis rectitudine, quibus correspondet sapientia et sanctitas divina: in voluntatis item integritate ac libertate, quibus adumbratur potentia et libertas Dei.

казанія Его мудрости и всемогущества. Но не въ этомъ смыслѣ нужно разумѣть образъ Божій, *по которому* говорится, *созданъ былъ человѣкъ*: ибо этотъ образъ Божій находится и во всѣхъ другихъ предметахъ, въ которыхъ познается Богъ, хотя и въ низшей степени. Въ другомъ же смыслѣ принимаемый образъ Божій состоитъ не въ существѣ человѣка. Это доказывается какъ свидѣтельствами писанія, которыя полагаютъ его въ другомъ, такъ и тѣмъ самымъ, что образъ Божій черезъ грѣхъ потерянъ, существо же человѣка осталось цѣлымъ."

„Если же не въ существѣ (человѣка), то въ качествахъ нужно видѣть образъ Божій. Въ какихъ качествахъ? Мы признали, что этотъ образъ имѣетъ многія стороны, соотвѣтственно многимъ Божіимъ совершенствамъ, которыя мы понимаемъ чрезъ отношеніе качествъ, т.-е. мудрость, могущество, святость, свободу, безсмертіе, владычество и т. д. Такимъ образомъ мы говоримъ, что (образъ Божій) состоялъ въ очень многихъ первобытныхъ качествахъ человѣка, но въ особенности въ правотѣ ума и воли, которымъ соотвѣтствуетъ мудрость и святость божествен-

ная; также въ непорочности и свободѣ воли, въ которыхъ отражается могущество и свобода Бога.“

„Suggerit nobis majorem lucem istud axioma: *quidquid ad renovandum hominem spectat, seu quidquid tale est, quod ex vetere homine, hoc est ex corrupto per Adamum, ostendit novum in Christo, qualis scilicet conditus fuit secundum Deum: id omne habet rationem primaevae in nobis divinae imaginis*“.

„Большій свѣтъ на этотъ предметъ можетъ придать намъ слѣдующее положеніе: *Все, что относится къ возстановленію человѣка,—что изъ ветхаго человѣка поврежденнаго чрезъ Адама дѣлаетъ во Христѣ новаго, какимъ онъ созданъ былъ по Богу: все это имѣетъ въ насъ значеніе первобытнаго образа Божія.*“

„Quantum vero attinet ad quaesitum, utrum per peccatum amiserit homo imaginem Dei, jam illud per prius dicta dissolutum est. Siquidem reparari et renovari in nobis dicitur imago Dei: ecquis non videt, illam fuisse corruptam et amissam per peccatum?.. Remanserunt in homine post corruptionem, licet subobscura et tenuia divinae imaginis vestigia et lineamenta, ut civilis justitia, naturalis sapientia, fortitudo militaris, aliaeque heroicae virtutes“. *)

„Что же касается до вопроса, потерялъ ли человѣкъ образъ Божій чрезъ грѣхъ: онъ разрѣшенъ уже чрезъ сказанное прежде. Если говорится, что образъ Божій въ насъ возстановляется и обновляется: кто не видитъ отсюда, что онъ черезъ грѣхъ поврежденъ и потерянъ?... Остались въ человѣкѣ послѣ поврежденія лишь затемненные и слабые слѣды и черты образа Божія, какъ напр. гражданская справедливость, естественная мудрость, воинское мужество и другія героическія добродѣтели“...

Пропуская статью de corporea felicitate, приступаемъ къ опроверженію ученія схоластиковъ и іезуитовъ *de justitia originali (о первобытной праведности)*. Ѳеофанъ Прокоповичъ излагаетъ его по Беллармину.

„Aiunt aliqui justitiam primaevam Adamo non fuisse connа-

„Нѣкоторые говорятъ, что первобытная праведность не

*) Стр. 195—200.

turalem, hoc est non unâ, nec semel et simul creatum et justum factum eum fuisse. Seu, ut clarius alii loqui volunt, justitiam illam non ex naturae principiis fluxisse, verum ex supernaturali Dei auxilio manavisse; atque ita homini fuisse superadditam, ut homo per se, et in natura, qualis ei per creationem obtigit, spectatus, habuerit pugnam carnis et rationis: sed eam sopiebat adventitia Dei facultas".

„Nos vero de his minus essemus curiosi, nisi videremus, quorsum ista assertio spectat; scilicet ut probent, in homine justificato nihil esse, quod per se dignum sit condemnatione, nec superesse, quod dissimularet Dei misericordia propter Christum; sed hominem justum omni prorsus peccato condemnativo carere atque adeo pugnam carnis et spiritûs (quae vocatur *concupiscentia*) non esse peccatum, donec prodeat in effectum suum. Hoc, inquam, ut probent, ajunt primum hominem, quantum ad naturalia principia, habuisse *) ta-

была Адаму прирожденна, т.-е. не вмѣстѣ, не заразъ онъ былъ сотворенъ и сдѣлался праведнымъ. Или, какъ яснѣе иные желаютъ сказать, эта праведность проистекала не изъ началъ природы, но изливалась отъ сверхъестественной помощи Божіей. Она человѣку была придана свыше, такъ что человѣкъ самъ по себѣ, разсматриваемый по природѣ, какая ему дана была чрезъ твореніе, имѣлъ борьбу плоти и духа; но эту борьбу усыпляла привходящая сила Божія".

„Мы не обратили бы вниманія на эти разсужденія, если бы не видѣли, куда они направляются,—т.-е. чтобы доказать, что въ человѣкѣ оправданномъ нѣтъ ничего такого, что́ само по себѣ достойно было бы осужденія, и не осталось ничего такого, что бы покрывалось милосердіемъ Божіимъ чрезъ Христа: но что человѣкъ праведный вовсе чуждъ всякаго грѣха достойнаго осужденія, и что, поэтому, та борьба плоти и духа (которая называется *похотью*), не есть грѣхъ, пока не обнаружится въ дѣйствіи

*) Въ подлинникѣ стоитъ *non habuisse*; но это кажется ошибка; иначе будетъ несогласно съ предыдущимъ и частица *tamen* не будетъ имѣть смысла. Русскій переводчикъ („Богословское ученіе о состояніи неповрежденнаго человѣка и т. д. переведен. съ латинск. Яковомъ Евдокимовымъ, 1785 года") удержалъ частицу

lem pugnam, neque tamen ob hanc futurum fuisse condemnandum".

„Nos asserimus, primi hominis tam bene constitutam naturam fuisse, ut et mente Deum cognoverit, et qui colendus ille sit, sciverit, et voluntatem rationi consentientem habuerit, nec ullam in membris suis pugnam senserit, sed sponte in bonum proclivis fuit: idque non ex superveniente aliquo auxilio, sed ex ipsius subjecti, mentis, inquam, et voluntatis, animi quoque et corporis perfectione summaque harmonia. Non negamus interim vel addita vel addenda fuisse ampliora divina charismata, ad qualia scilicet natura, etiam quam optime constituta, eniti non potuit." *)

своемъ. Чтобы это доказать, они и говорятъ, что уже первый человѣкъ, каковъ онъ былъ по естественнымъ началамъ, имѣлъ такую борьбу, но за нее однако еще не былъ бы достоинъ осужденія".

„Мы утверждаемъ, что природа человѣка такъ хорошо была устроена, что онъ и умомъ познавалъ Бога, зналъ кто есть Тотъ, котораго ему должно почитать, и волю имѣлъ согласующуюся съ разумомъ, и не чувствовалъ въ членахъ своихъ никакой борьбы, но свободно былъ расположенъ на добро... И это не по какой-либо свыше приходящей помощи, но по совершенству и высшей гармоніи самой природы, т.-е. разума и воли, духа и тѣла... Впрочемъ, мы не отрицаемъ и того, что человѣку были приданы или могли быть приданы еще и высшіе божественные дары, до которыхъ природа, и совершеннѣйшимъ образомъ созданная, сама по себѣ возвыситься не могла".

Слѣдуютъ доказательства:

„1) Evincitur hoc primum per omnia illa, quibus primaevam illam justitiam supra probavi-

„1) Это вопервыхъ открывается изъ всего того, чѣмъ выше мы доказывали перво-

---

non и *neque tamen* перевелъ черезъ *потому*: кажется, онъ не понялъ смысла. Замѣтимъ кстати, что латинское изданіе Феофанова Богословія исполнено ошибокъ.

*) Стр. 213—214.

mus; quod fuerit stupendae homo sapientiae; quod dicitur factus fuisse *rectus*, et praesertim quod ad imaginem Dei creatus fuerit. Nam ista omnia internam divini operis, humanae, inquam, naturae perfectionem, non superadditum ornamentum ostendunt. 2) Si justitia originalis non esset homini connaturalis, sed superveniens: sequeretur *concupiscentiam carnis* futuram fuisse naturalem, ac proinde bonam, et a Deo. Sed hoc Scriptura negat: I Iohan. II, 16. *Quidquid est in mundo, cupiditas carnis, et libido oculorum, et fastus vitae, non est ex Patre, sed ex mundo est.* Et in aliis locis concupiscentia dicitur peccatum et malum. Excipiunt aliqui *concupiscentiam* futuram fuisse non peccatum, sed defectum et morbum naturae, nec qua talis esset a Deo, quia praeter intentionem ejus esset. Respondemus: absurda dicta. Cur enim nunc quidem peccatum est concupiscentia, et tunc non esset, nisi morbus mere naturalis? Deinde, inique, ne dicam impie, in opere divino ponunt defectum et morbum. Denique, quomodo id praeter intentionem esse Creatoris asseritur, quod est creaturae proprium et naturale, nisi simul hic asseratur error Dei in opere? Hoc enim solum

бытную праведность человѣка, т.-е., что человѣкъ обладалъ удивительною премудростью, что онъ называется созданнымъ *праведнымъ*, и въ особенности, что онъ созданъ былъ по образу Божію. Все это показываетъ внутреннее совершенство Божія созданія, т.-е. человѣческой природы, а не приданное ей свыше украшеніе. 2) Если бы первобытная праведность не была человѣку прирожденная, но свыше привходящая: слѣдовало бы, что *похоть плоти* была естественная, и какъ бы добрая, отъ Бога данная. Но свящ. писаніе отвергаетъ это. I. Іоан. II, 16: *Все, что въ мірѣ—похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть отъ Отца, но отъ міра*; и въ другихъ мѣстахъ похоть называется грѣхомъ и зломъ. Нѣкоторые возражаютъ, что похоть сама по себѣ не имѣла быть грѣхомъ, но лишь недостаткомъ и слабостью природы, и не въ томъ смыслѣ, чтобы она такою была отъ Бога, такъ какъ это сдѣлалось помимо его намѣренія. Отвѣчаемъ: глупыя слова. Почему же теперь похоть есть грѣхъ, а тогда не была бы грѣхомъ, а только немощью естественною? Далѣе: несправедливо, если не сказать-нече-

praeter intentionem artificis esse dicitur, quod per ejus errorem committitur. 3) Sequeretur hinc etiam Deum esse auctorem peccati, siquidem concupiscentiae auctor fuisset, etc". [1])

стиво, въ созданіи Божіемъ полагать недостатокъ и немощь. Наконецъ: какимъ это образомъ утверждаютъ, что то, что свойственно и естественно природѣ, произошло помимо намѣренія Бога, если не признать вмѣстѣ съ тѣмъ погрѣшность самого Бога въ твореніи? Только то называется случившимся помимо намѣренія художника, что происходитъ по ошибкѣ его. 3) Слѣдовало бы отсюда, что Богъ есть виновникъ грѣха, если онъ есть виновникъ похоти и т. д".

Изъ опроверженій на возраженія Белларминовы (sectae adversae Achillei) выписываемъ только четвертое и пятое, какъ самыя важныя [2]).

„Natura, ex corpore et spiritu conflata, habet propensiones ad diversa: corpore poscente bonum corporeum, et spiritu spirituale. Ergo per se et in se pugnam habet. Resp: Nego consequentiam: non enim habere propensionem ad diversa quomodocunque, sed ad pugnantia secum, est habere pugnam in se. Non omne autem bonum corporeum bono spirituali repugnans est, praesertim vero si illud huic sit subordinatum. In primo ergo homine

„Природа, состоящая изъ тѣла и духа, имѣетъ расположенія къ различному: тѣло требуетъ блага тѣлеснаго, а духъ духовнаго. Такимъ образомъ природа, сама по себѣ и въ себѣ, имѣетъ противорѣчіе. Отвѣтъ: отвергаю заключеніе. Имѣть склонность къ различному, но не къ противоположному взаимно, не значитъ—имѣть противорѣчіе въ себѣ. Не всякое благо тѣлесное противоположно благу духовному, особенно, если первое

[1]) Стр. 214—215.
[2]) Стр. 217—218.

appetebat corpus corporea, et spiritus spiritualia bona: sed illa secum pugnantia non erant".

На вопросъ: „si corruptio, quae nunc est in natura humana, non est consequuta ex sola remotione doni supernaturalis, neque fuit in homine in puris naturalibus condito: quaenam sit illius causa? Resp. 1) Bellarminus ipse det causam istius corruptionis, si illa fuit in homine in puris naturalibus. 2) Si in puris naturalibus fuit corruptio: quaenam sit puritas ista naturae? 3) Homo fuit causa meritoria suae corruptionis: ejusdem autem causa efficiens potest dici et prima illa peccati actio, seu ipse itidem homo peccans. Licet non possimus clare percipere, quomodo peccando physicas suas dotes corruperit; certum tamen experientia est, etiam nunc in homine per malas actiones fieri mutationem... Inde est, quod consuetudo dicatur altera natura... Primigenia autem labes illa potuit singulariter esse virulenta vel nimia appetitus intentione, vel alio modo nobis ignoto, atque ita naturae qua in animo, qua in corpore harmoniam perturbare".

бываетъ подчинено послѣднему. Въ первомъ человѣкѣ тѣло требовало тѣлесныхъ, а духъ духовныхъ благъ: но въ состояніи противорѣчія они между собою не были".

„Если поврежденіе, которое теперь находится въ природѣ человѣческой, произошло не отъ одного удаленія сверхъестественной благодати, и если его не было въ человѣкѣ, созданномъ въ чистой естественности (т. е. въ первобытномъ состояніи созданнаго человѣка, въ его собственной природѣ): то какая причина этого поврежденія? Отвѣтъ: 1) Пусть самъ Беллярминъ представитъ причину этого поврежденія, если оно было въ человѣкѣ въ чистой естественности. 2) Если въ чистой природѣ было такое поврежденіе: какая же это была чистая природа? 3) Отвѣтственною причиною своего поврежденія былъ человѣкъ; дѣйствующею же причиною можетъ назваться первое дѣйствіе грѣха, или опять самъ согрѣшающій человѣкъ. Хотя мы не можемъ понять, какимъ образомъ человѣкъ, согрѣшая, могъ повредить самыя природныя свои свойства: однако это извѣстно изъ опыта; и теперь въ человѣкѣ, вслѣдствіе злыхъ дѣлъ,

происходитъ перемѣна. Отсюда привычка называется второю природою.. Первоначальная же порча могла быть особенно заразительною или по чрезмѣрному возбужденію стремленія или вслѣдствіе другой причины, намъ неизвѣстной; такимъ образомъ, какъ въ душѣ, такъ въ тѣлѣ она могла разрушить гармонію природы"...

На вопросъ, что значитъ познаніе добра и зла и почему оно является зломъ, Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ различеніемъ знанія (scientiae) которымъ обладалъ Адамъ отъ начала, отъ знанія опытнаго (experientia) [1]), какъ слѣдствія нарушенія заповѣди Божіей.

De statu hominis corrupti. О состояніи поврежденнаго человѣка [2]).

О грѣхѣ вообще. Грѣхъ опредѣляется слѣдующимъ образомъ: peccatum est legis transgressio (грѣхъ есть преступленіе закона). На вопросъ, an ad rationem peccati requiratur, ut sit voluntarium (относится ли къ сущности грѣха, чтобы онъ былъ произвольный), Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ:

„Peccatum generatim acceptum ita esse debere voluntarium, ut saltem a primo sui principio per liberam voluntatem proficiscatur: non requiri tamen, ut ubique, et in quocunque est subjecto, in illo etiam habeat sui causam, liberum arbitrium". [3])

„Грѣхъ, въ общемъ смыслѣ, на столько долженъ быть произволенъ, что по крайней мѣрѣ въ первомъ началѣ своемъ долженъ исходить отъ свободной воли: но не должно заключать, чтобы всегда, во всякомъ субъектѣ, въ какомъ онъ проявляется, въ немъ самомъ

---

[1]) Въ катихизисѣ Петра Могилы, изд. 1712 г., это понятіе удачно выражено словомъ *искусъ*.

[2]) VII-й трактатъ во второмъ томѣ Ѳеофанова Богословія.

[3]) Т. II, стран. 263.

грѣхъ имѣлъ свою причину— свободную волю".

Далѣе, онъ прилагаетъ это опредѣленіе къ грѣху первородному:

„Peccata etiam involuntaria, ipsam etiam labem primigeniam, quae nobis adhuc in matrum uteris adhaesit, non esse quidem voluntariam ratione proximi et immediati subjecti, hoc est: ratione nostri; esse tamen voluntariam ratione primi sui principii, hoc est Adami. Nihilominus tamen, non tantum Adamo, sed etiam nobis peccatum esse, et nocere, iraeque divinae filios nos facere". *)

„Грѣхи даже невольные, и самая первородная порча, которая намъ передается еще во чревѣ матернемъ, хотя не произвольна относительно ближайшаго и непосредственнаго субъекта, т. е. относительно насъ; но произвольна относительно перваго своего начала, т. е. Адама. Тѣмъ не менѣе, не только по отношенію къ Адаму, но и по отношенію къ намъ она есть грѣхъ, и вредитъ, и дѣлаетъ насъ чадами божественнаго гнѣва".

Раздѣленіе грѣха.

„Ratione originis, aliud scilicet peccatum est a primis parentibus profectum, et in nos transfusum, quod dicimus *originale*; aliud vero a nobis commissum: et hoc non inepte *actuale* appellatur. Nimirum peccando originaliter, non tam agimus, quam patimur labem corruptionis in nobis furentem: at vero aliis peccatis mere agimus".

„По началу, иной есть грѣхъ произшедшій отъ первыхъ родоначальниковъ и въ насъ перелитый, который мы называемъ *первороднымъ* грѣхомъ; и иной грѣхъ совершенный нами; этотъ не безъ основанія называется *активнымъ*. Ибо, участвуя въ первородномъ грѣхѣ, мы не столько сами дѣйствуемъ, сколько терпимъ заразу повреженія въ насъ свирѣпствующую; но въ другихъ грѣхахъ подлинно сами дѣйствуемъ".

„Secunda est partitio actualis peccati: quod aliud est ad mor-

„Другое раздѣленіе грѣха активнаго: иной есть грѣхъ къ

*) T. II, стр. 267.

tem, aliud non ad mortem, ut vulgo dicunt: *mortale et veniale*".

„*Mortale* peccatum est, quod in renatis hominibus fit cum pleno arbitrio, et destinato voluntatis assensu. Dicitur etiam *regnans* peccatum".

„*Veniale* autem peccatum est, quod absque deliberato voluntatis assensu suboritur, unde et involuntarium dicitur, cui tamen repugnant et reluctantur pii, adeoque vinci sese non sinunt ita, ut ejus dominio plane pareant".

„Non ideo autem *veniale* dicitur, quasi prius illud, quod mortale vocavimus, veniam consequi apud Deum nequeat: sed quod illud idem potest consequi veniam, si accesserit cum seria resipiscentia fides in Christum. Hoc autem actu, veniam apud Deum habet, et pro peccato non imputatur fidelibus, continuo tamen se peccatores esse confitentibus, Deique veniam per Christum implorantibus. Neque ideo rursus mortali opponitur, quasi ipsum non suf-

смерти, иной не къ смерти, или какъ обыкновенно говорятъ: есть грѣхъ *смертный и простительный*".

Смертный грѣхъ есть тотъ, который въ людяхъ возрожденныхъ дѣйствуетъ съ полнымъ произволеніемъ и опредѣленнымъ согласіемъ воли. Онъ называется также *господствующимъ* или *царствующимъ* грѣхомъ".

„*Простительный* же грѣхъ есть тотъ, который совершается безъ свободнаго согласія воли; поэтому онъ называется и непроизвольнымъ. Однако, и ему противодѣйствуютъ благочестивые люди, и не позволяютъ себѣ быть побѣждаемыми имъ на столько, чтобы совершенно подчиняться его господству".

„Но не въ томъ смыслѣ впрочемъ онъ называется *простительнымъ*, какъ бы тотъ, о которомъ мы упомянули прежде, и который назвали смертнымъ грѣхомъ, не могъ получить прощеніе у Бога. И тотъ грѣхъ можетъ получить прощеніе, если соединяется съ искреннимъ раскаяніемъ вѣра во Христа. При этомъ условіи, онъ получаетъ прощеніе у Бога, и за грѣхъ не вмѣняется вѣрнымъ, постоянно исповѣдающимъ себя грѣшниками, и ис-

ficeret ad hominem condemnandum in aeternum, ut volunt hypocritae, veniae rationem *non in Dei gratia, sed in materiae exiguitate ponentes*".

прашивающимъ прощеніе у Бога чрезъ Христа. И не въ томъ смыслѣ грѣхъ простительный противополагается смертному, какъ будто его недостаточно для вѣчнаго осужденія человѣка, какъ желаютъ этого лицемѣры, *полагающіе причину прощенія не въ Божіей благодати, но въ малости матеріи (грѣха)*".

„Peccatum *mortale* rursus dividitur; aliud est *remissibile*, aliud *irremissibile*. Hoc enim unicum est, quod dicitur *peccatum, seu blasphemia in Spiritum Sanctum*. Sumitur hic Spiritus. s. per excellentiam, quatenus est auctor gratiae, et operator salutis humanae..... Peccare igitur in Spir. s. est gratiam evangelicam, seu Spiritum s. spernere ac rejicere". [1])

„Грѣхъ *смертный* вновь раздѣляется: иной есть *отпускаемый*, иной *неотпускаемый*. Это единственно тотъ, который называется *грѣхомъ или хулою на Духа святаго*... Духъ святый здѣсь разумѣется по преимуществу потому, поколику онъ есть дѣятель благодати и совершитель человѣческаго спасенія. Итакъ, грѣшить на Духа святаго значитъ—презирать и отвергать евангельскую благодать или Духа святаго".

Ученіе *о хулѣ на Духа Св.* составляетъ цѣлый трактатъ, переведенный на русскій языкъ, равно какъ и слѣдующій за нимъ *о грѣхѣ смертномъ и простительномъ* [2]). Ѳеофанъ Прокоповичъ развиваетъ свое понятіе о грѣхѣ простительномъ (точнѣе прощаемомъ, ибо простительнаго, въ собственномъ смыслѣ, нѣтъ) и защищаетъ его противъ Пелагіанъ и Беллармина. Вотъ его положеніе:

„Peccatum quodvis, licet ratione materiae suae videatur

„Всякій грѣхъ, хотя бы по матеріи своей представлялся

[1]) Стр. 270—273.

[2]) См. „Четыре сочиненія, выбранныя изъ богословской системы Ѳеофана Прокоповича, и переведенныя на Россійскій языкъ Матвѣемъ Соколовымъ. Москва, 1773 г." *Ир. П. П.*

esse minimum et non proprie voluntarium, tale tamen ac tantum esse, ut hominem aeternae condemnationis reum faceret, si Deus contra ipsum ageret rigore suae justitiae. Sed quia propter Christi sanguinem, nostras nobis ad damnationem non imputat infirmitates (infirmitates inquam, non peccata regnantia), sed tegit, ac dissimulat, ideo fidelibus esse ac dici *veniale*, scilicet infidelibus et Christo non insitis nullum veniale esse". [1])

малѣйшимъ и не въ собственномъ смыслѣ произвольнымъ, такое однако имѣетъ качество и значеніе, что онъ дѣлалъ бы человѣка повиннымъ вѣчному осужденію, еслибы Богъ сталъ дѣйствовать противъ него по строгости своего правосудія. Но такъ какъ ради крови Христовой, Онъ не вмѣняетъ намъ въ осужденіе наши слабости (говорю—слабости, а не смертные грѣхи), но покрываетъ и оставляетъ ихъ: то поэтому для вѣрныхъ есть и называется *грѣхъ простительный*... а невѣрнымъ и не прилѣпившимся къ Христу нѣтъ никакого грѣха простительнаго".

Въ доказательство Θеофанъ Прокоповичъ приводитъ четыре положенія:

„1) Omnia universim peccata damnare hominem in aeternum. 2) In specie etiam minima. 3) Sanctissimis quoque confessionem, et veniae petitionem esse necessariam, et in sanctis etiam, dum sancti sunt, peccata esse, quae per se et ex se digna sunt perenni supplicio. 4) Non regenitis peccata, quae homini fideli sunt venialia, esse re ipsa mortalia". [2])

„1) Всѣ вообще грѣхи подвергаютъ человѣка вѣчному осужденію; 2) въ частности и самые малые; 3) и самымъ святымъ людямъ необходимо покаяніе и испрашиваніе прощенія; и въ святыхъ людяхъ, хотя они и святы, есть грѣхи, которые сами по себѣ достойны вѣчнаго осужденія; 4) невозрожденнымъ людямъ и тѣ грѣхи, которые человѣку вѣрующему простительны, на самомъ дѣлѣ суть смертные грѣхи".

---

[1]) Стр. 294.

[2]) Тамъ же.

Выпискамъ изъ св. писанія Ѳеофанъ Прокоповичъ предпосылаетъ слѣдующее замѣчаніе:

„Observandum est, quaedam in sacris litteris, ubi de peccato, de justificatione, de sanctitate etc. agitur, pronunciari *legaliter*, et quaedam *evangelice*. *Legalia* dicta illa sunt, quae loquuntur in rigore legis et justitiae, ut illud celebre divinae legis sigillum: *maledictus omnis, quisquis non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea.* (Deut. XXVII, 26. Galat. III, 10.) *Evangelica* autem dicta sunt, quae aliquid pronunciant ex suppositione et hypothesi gratiae et misericordiae Dei per Christum, ut istud: (Rom. VIII, 1.) *Nulla est condemnatio iis, qui in Christo Jesu...* Absque hoc dictorum scripturae discrimine, non posse unquam conciliari adducta ista loca. Ita igitur et nos, hoc loco *mortale* vocamus peccatum legaliter, *veniale* evangelice“. *)

„Должно замѣтить, что въ свящ. писаніи, гдѣ говорится о грѣхѣ, объ оправданіи, о святости и т. д. нѣчто высказывается въ *законномъ*, а иное въ *евангельскомъ* смыслѣ. *Законныя* изрѣченія суть тѣ, которыя высказываются въ строгости закона и правосудія, какъ напр. извѣстное изрѣченіе, составляющее печать божественнаго закона: *Проклятъ всякъ, иже не пребудетъ во всѣхъ писанныхъ въ законѣ, яко творити я.* (Второзакон. XXVII, 26; Гал. III, 10.) *Евангельскія* же изрѣченія суть тѣ, которыя возвѣщаютъ что-либо въ предположеніи и подъ условіемъ благодати и милосердія Божія чрезъ Христа, какъ напр: *ни едино осужденіе сущимъ о Христѣ Іисусѣ.* (Рим. VIII, 1.) Безъ такого различенія изрѣченій писанія никакъ нельзя было бы примирить приведенныя мѣста..... Такъ и мы здѣсь называемъ грѣхъ *смертнымъ* въ смыслѣ законномъ, *простительнымъ* въ смыслѣ евангельскомъ“.

Вслѣдъ за этимъ, приводятся мѣста изъ св. писанія, въ которыхъ говорится о вѣчномъ осужденіи, слѣдующемъ за грѣхомъ вообще, и опровергается болѣе тѣсный смыслъ, какой даетъ этимъ текстамъ Беллярминъ.

*) Стр. 295.

Вовторыхъ, приводятся мѣста, въ которыхъ причисляется къ грѣхамъ оскорбительное слово, слово праздное, и предписывается любовь къ Богу *всѣмъ сердцемъ, всѣмъ помышленіемъ* и т. д. Слѣдуетъ опроверженіе толкованій католиковъ.

Втретьихъ, приводятся въ примѣръ святые—Моисей, Давидъ, Павелъ, Іоаннъ, чуждые грѣховъ вольныхъ, но безпрестанно молившіе Бога о помилованіи, и наконецъ молитва, всѣмъ безъ исключенія данная — „*остави намъ долги наша*.“ Опровергаются толкованія Пелагіанъ, проклятыя соборно, будто святые молились не о своихъ, а о чужихъ грѣхахъ, и будто дѣлали это не по необходимости, а изъ крайняго смиренія. Значеніе этой молитвы есть тройкое:

„1) Ut sic confiteamur inopiam nostram, neque gloriemur in carne; 2) ut ita gratos nos Deo exhibeamus. 3) Denique oramus, ut quod dedit ultro, continuet in perpetuum, neque auferat. Quae enim semel fiunt, nec continuatione indigent, illa jam facta, non petimus, ut fiant, quae autem continuanda sunt, petere ea debemus continuo“.*)

„1) Чтобы мы исповѣдали свою нищету, и не тщеславились во плоти; 2) чтобы мы представляли себя благодарными предъ Богомъ... 3) Наконецъ молимся, чтобы Богъ дарованное продолжалъ въ вѣчность, и не отнялъ бы. Ибо что̀ бываетъ однажды и не нуждается въ продолженіи, о томъ мы не просимъ, чтобы это было; а о томъ, что должно продолжаться, мы должны постоянно просить.“

Этимъ опровергается противное мнѣніе, ограничивающее дѣйствіе вѣры первымъ моментомъ оправданія (отпущеніемъ грѣховъ и сообщеніемъ человѣку способности не грѣшить), и потому уничтожающее значеніе постоянной молитвы объ отпущеніи грѣховъ.

Вчетвертыхъ, приводятся мѣста изъ св. писанія, въ которыхъ обѣщается отпущеніе грѣховъ и вѣчнаго осужденія только вѣрующимъ во Христа. Слѣдуетъ въ отвѣтъ на возраженія Белларминовы примѣчаніе, поясняющее многое:

---

*) Стр. 304.

„Comparatio peccatorum cum parvis rebus fit propter comparationem peccatorum inter se, non ratione offensae divinae, quae vel levissima respectu materiae, gravissima est respectu objecti sui, hoc est offensae divinae majestatis“. [1])

„Сравненіе грѣховъ съ малыми дѣлами дѣлается въ смыслѣ сравненія ихъ между собою, а не по отношенію къ оскорбленію Бога, которое, хотя было бы и самое легчайшее по матеріи, есть вмѣстѣ съ тѣмъ самое тягчайшее относительно объекта, т.-е. какъ оскорбленіе Божественнаго величія.“

На основаніи вышеизложенныхъ началъ, всѣ вопросы и сомнѣнія Ѳеофаномъ Прокоповичемъ разрѣшаются.

О слѣдствіяхъ грѣха (De fructibus peccati). [2])

„Peccati fructus vocamus illa mala, quae peccando meremur, horum primum est mors; haec enim juxta divinam interminationem sequi debuit post peccatum. Sed mors varie sumitur, vel proprie vel figurate. *Proprie* dicitur sola mors corporis, cum ab illo anima divellitur, vitaque discedit: *figurate* autem duo mala mortis nomine designantur; peccatum ipsum, et aeternum in inferno supplicium“. [3])

„Плодами или слѣдствіями грѣха мы называемъ тѣ бѣдствія, которыя заслуживаемъ грѣхомъ. Первое изъ нихъ смерть; ибо она, по Божественному опредѣленію, должна слѣдовать послѣ грѣха. Но смерть понимается различно, или въ собственномъ или въ переносномъ смыслѣ. Въ *собственномъ* смыслѣ смертью называется смерть тѣла, когда отъ него душа разлучается и жизнь отходитъ. Въ *переносномъ* же смыслѣ, именемъ смерти обозначаются два бѣдствія: самый грѣхъ и вѣчное наказаніе въ адѣ“.

О смерти тѣлесной говорить не будемъ; скажемъ мнѣніе нашего автора о второй.

---

[1]) Стр. 309.

[2]) Lib. VI, cap. 3.

[3]) Стр. 319.

„Spiritualis mors est ipsum peccatum: quod quidem ita dici meretur per metaphoram, quia scilicet homo mortuus nullum habet in se ipso motum, ita peccator victus et captus a regnante peccato, nihil, quod ad pietatem spectat, nec agit, nec potest agere, nec operari, nec velle, imo ne *quidem cogitare* bonum aliquod. Hoc autem sensu *mortuum esse*, habetur in istis locis: Rom. VI, 13: *sistite vos Deo, tanquam ex mortuis viventes*... Sic et *opera mortua*, dicuntur peccata, Hebr. VI, 1, Hebr. IX, 14. Et fides, in solo assensu et externa professione consistens, cassa bonis operibus, dicitur *mortua*. Jacob. II, 17, 20, 26. In omnibus istis locis mortis nomine ipsa exprimitur peccati ratio, quidditas, seu essentia, ut loquuntur: hoc est ipsum a bene operando otium, vacatio, cadavereus stupor, sopor, immobilitas, et sensus spiritualis amissio. Quomodo etiam *peccato mori* jubemur, id est, vacare a malis operibus, Rom. VI, 2[a].

„Духовная смерть есть самый грѣхъ. Онъ заслуживаетъ такое названіе въ метафорическомъ смыслѣ. Ибо какъ человѣкъ мертвый не имѣетъ въ себѣ самомъ никакого движенія: такъ грѣшникъ, побѣжденный и плѣненный господствующимъ въ немъ грѣхомъ, не дѣлаетъ ничего относящагося къ благочестію, и не можетъ дѣлать, ни производить, ни желать, *ни даже помышлять* что-либо доброе. Въ этомъ смыслѣ разумѣется *быть мертвымъ* въ посланіи Римлян. VI, 13: *представьте себя Богу, какъ оживших изъ мертвыхъ*; въ посланіи Евр. VI, 1; IX, 14 *дѣлами мертвыми* называются грѣхи; въ посланіи Іакова II, 17, 20, 26 вѣра, состоящая въ одномъ согласіи (на извѣстныя истины) и внѣшнемъ исповѣданіи, лишенная добрыхъ дѣлъ, называется *мертвою*. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ именемъ смерти обозначается самое существо грѣха (quidditas или essentia, какъ говорятъ) т.-е. прекращеніе доброй дѣятельности, праздность, трупное оцѣпенѣніе, усыпленіе, неподвижность, потеря духовнаго чувства. Въ этомъ смыслѣ, когда намъ повелѣвается *умереть* грѣху, это значитъ—престать отъ злыхъ дѣлъ. Рим. VI, 2[a].

„Jam vero peccatum dicitur etiam mors *per metonymiam*, ut solet causa induere nomen effectus sui: quia scilicet peccatum parit mortem“.

„Hinc igitur notanda est distinctio: *moriendi in peccato et moriendi per peccatum*. Primum est ipsum peccare et in statu peccati esse: mori autem per peccatum est mereri mortem propter peccatum“.

„Altera mors figurate dicta, est vita pejor morte, in aeternis suppliciis..... Haec mors dicitur *mors secunda*. Apocal. II, 11“. *)

„Грѣхъ называется также смертью въ смыслѣ *метонимическомъ*, какъ причина называется именемъ своего дѣйствія: поелику грѣхъ раждаетъ смерть.... Отсюда должно замѣтить различеніе понятій: *умереть во грѣхѣ и умереть чрезъ грѣхъ*. Умирать въ грѣхѣ значитъ собственно грѣшить, быть въ состояніи грѣха; а умереть чрезъ грѣхъ значитъ заслужить смерть грѣхомъ“.

„Другая смерть, принимаемая въ переносномъ смыслѣ, есть жизнь худшая смерти— въ вѣчныхъ мученіяхъ. Эта смерть называется — *смерть вторая*. Апокал. II, 11“.

О поврежденіи человѣка вообще.

„Peccati praeterea horridus fructus est, plurima in se mala continens, naturae humanae corruptio quae et concupiscentia, fomes et labes recte dicitur. Estque ipsa mors spiritualis, ipsum peccatum ex primo ortum. *Est autem corruptio haec nihil aliud, nisi amissio imaginis divinae et pronitas in omne vitium*. In duobus scilicet consistit: *primum est negativum:* nempe, divinae imaginis, hoc est, primitivae justitiae, sapientiae, rec-

„Ужасный плодъ грѣха, содержащій въ себѣ очень многія бѣдствія, есть поврежденіе человѣческой природы, которое также называется похотью, вожделѣніемъ, порчею. Оно-то и есть самая духовная смерть, самый грѣхъ произшедшій отъ перваго грѣха. Это поврежденіе есть не что иное, какъ *потеря образа Божія и склонность ко всякому пороку*. Оно имѣетъ двѣ стороны: первую *отрицательную*, т.-е.

*) Стр. 321—324.

litudinis amissio. *Alterum positivum*: nempe ultronea totius hominis ad peccandum pronitas, proclivitas, inclinatio. Ita cum homine, postquam peccavit, factum esse, patet ex illis omnibus locis, ex quibus colligitur palam amissam esse Dei imaginem.... item ex illis, ex quibus ostenditur omnes nos in Adamo peccavisse". [1])

потерю образа Божія—первобытной праведности, мудрости, правоты; другую *положительную*, т. е. добровольную къ грѣху склонность, готовность, расположеніе.... Что это дѣйствительно сдѣлалось съ человѣкомъ послѣ того, какъ онъ согрѣшилъ; это видно изъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ писанія, изъ которыхъ открывается, что образъ Божій человѣкомъ потерянъ.... также изъ тѣхъ, изъ которыхъ оказывается, что всѣ мы въ Адамѣ согрѣшили".

Признаніе положительной стороны въ поврежденіи человѣка очень важно, потому что оно даетъ возможность признать въ немъ волю (voluntatem, arbitrium), при отсутствіи свободы (liberi arbitrii).

„Patet vero hoc primum ex eo, quod homines non renati dicuntur *caro;* idem ipsum tamen praedicatum convenit etiam renatis, ut sunt in se, et qua homines considerantur. Sed homines non renati autonomastice dicuntur caro, quia *nihil sunt*, nisi caro, renati autem acceperunt vires Spiritus sancti, quibus carnis vitio reluctari possunt. Ergo, et sunt *carnales*, per se considerati (Rom. VII, 14, 18, 23, 24, 25), et *non sunt in carne*, hoc est, non mere carnales, sed habentes, quo vincant carnem. (Rom. VII, 5—6)". [2])

„Это открывается прежде всего изъ того, что люди невозрожденные называются *плотью* ... Этотъ предикатъ прилагается и къ возрожденнымъ, каковы они сами въ себѣ и на сколько разсматриваются, какъ люди. Но люди не возрожденные по преимуществу называются плотью; поелику они *ничто иное*, какъ плоть. Возрожденные же получили силы св. Духа, которыми могутъ противоборствовать пороку плоти. Итакъ, они и *плотскіе*, сами въ себѣ разсматриваемые, и *не суть во плоти*, т. е. они не чис-

[1]) Стр. 326—327.

[2]) Стр. 327—331.

то плотскіе, но имѣющіе, чѣмъ побѣждать плоть".

Итакъ, подъ плотскимъ человѣкомъ должно разумѣть не одну его сторону, не тѣло, а исключительное господство грѣха во всемъ человѣкѣ. Гдѣ бы ни былъ корень повреждения, но самое поврежденіе распространилось на всего человѣка. Этому противорѣчили полупелагіане и многіе католики, отъ нихъ ведущіе свою родословную и утверждавшіе, что только тѣло заражено грѣхомъ. Какъ бы то ни было, но тѣло въ поврежденномъ человѣкѣ господствуетъ надъ духомъ; а рабство не можетъ быть свойствомъ духа, какъ таковаго. Беллярминъ признаетъ поврежденіе всего человѣка, согласно съ декретомъ Тридентинскаго собора (quoad corpus et animam—по тѣлу и душѣ); но прибавляетъ къ этому—corruptionem in corpore potissimum sese exercere, in anima autem minus et mitius furere (поврежденіе преимущественно выражается въ тѣлѣ, въ душѣ же оно неистовствуетъ менѣе и тише). Ѳеофанъ Прокоповичъ и этого не допускаетъ.

„Cum in homine renato duplex homo sit, carnalis et spiritualis, potest bene idem praedicatum dici et negari de eodem homine sub duplici isto respectu: qua *carnalis* et qua *spiritualis* est. Sanctus, qua erat regenitus in Christo, adeoque qua spiritualis: peccator autem, qua corruptionis reliquias habuit, et carnalis fuit, licet non obediens carni, nec a regnante peccato oppressus. Ex his autem elucescit, nomine spiritus non intelligi animam hominis, sed totum hominem, qua regenitus est, sicuti nomine carnis totum hominem, qua est corruptus".*)

„Такъ какъ въ человѣкѣ возрожденномъ двоякій человѣкъ—плотскій и духовный: то и можно одинъ и тотъ же предикатъ утверждать и отрицать объ одномъ и томъ же человѣкѣ въ двоякомъ отношеніи: поколику онъ *плотскій* и поколику *духовный*... Онъ святой, такъ какъ возрожденъ во Христѣ и потому духовный. Онъ грѣшникъ, такъ какъ получилъ наслѣдство грѣха и сталъ плотскій, хотя не повинующійся плоти, и не угнетенный господствомъ грѣха. Отсюда же открывается, что и подъ именемъ духа нужно разумѣть не

*) Стр. 344.

душу только человѣка, но всего человѣка, поколику онъ возрожденъ, и подъ именемъ плоти всего человѣка, поколику онъ поврежденъ".

Itaque totus, quantus est, homo corruptus est. (Итакъ, человѣкъ весь поврежденъ).

Этому соотвѣтствуютъ параллельныя выраженія, homo vetus et homo novus, Adam et Christus, natura, ratio, gratia, fides, tenebrae, lux, arbor mortis, arbos vitae et cetera.

Въ особой главѣ разсматривается *поврежденіе разума* (De corruptione mentis), включая сюда способность мышленія, (въ ея трехъ моментахъ, понятіи, сужденіи и умозаключеніи) совѣсть, воображеніе и память. [1])

О поврежденіи воли. (De corruptione voluntatis).

„Cum voluntatis nomine ea mentis facultas veniat, qua bonum appetimus, malum autem aversamur[2]), corruptam esse voluntatem humanam, et quidem positive, invictum argumentum erit, si demonstrabimus eam appetere quae sunt mala, et aversari quae bona. Fateor quidem voluntatem bonum, quatenus bonum est, non posse non appetere, et malum sub ratione mali non posse non aversari. At si illud speciem mali, hoc boni habeat, depravatae voluntatis proprium est, ut speciem et integumentum aut sequatur aut refugiat". [3])

„Если подъ именемъ воли разумѣется такая способность духа, которою мы стремимся къ добру и отвращаемся отъ зла: то воля человѣческая повреждена, и притомъ положительно. Неопровержимымъ аргументомъ этому будетъ то, если мы докажемъ, что воля стремится къ злому и отвращается добраго. Я признаю, что воля къ добру, на сколько оно есть добро, не можетъ не стремиться, и зла, какъ зла, не можетъ не отвращаться. Но если добро имѣетъ для нея видъ зла, а зло видъ добра, испорченной волѣ свойственно виду

[1]) V глава, стр. 345—353.

[2]) Въ этомъ полагается свобода воли, которая въ ней должна быть, но не всегда бываетъ.

[3]) Стр. 353.

или покрову слѣдовать или отвращаться".

Любовь себя въ различныхъ степеняхъ и видахъ лежитъ въ основаніи всѣхъ желаній и дѣлъ поврежденнаго человѣка.

Католики отрицаютъ поврежденіе воли, какъ положительное ея свойство въ падшемъ состояніи, и признаютъ его только въ отсутствіи той сверхъестественной силы, которую они называютъ justitia originalis. Беллярминъ въ этомъ случаѣ опирается на Августина. Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ на его возраженіе:

„Concupiscentiam esse *substantiam*, hoc est aliquid per se stans, Augustinus contra Manichaeos recte negat, vitiosam *qualitatem* esse non negat, quin potius vocat *affectionem quandam malae qualitatis, morbidum carnis affectum*. Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas temperamenti et sanitas, et aliquid positivum, ut ipsos humores inordinate dispositos, ita peccatum originis non est pura privatio, sed corruptus quidem habitus. Pravae concupiscentiae originem refert Augustinus ad privationem gratiae, sed nomine gratiae non intelligit donum quoddam supernaturale et extrinsecum, sed concreatum justitiae originalis donum Quin imo diserte testatur, per lapsum primi hominis non tantum subtractam gratiam, sed etiam vitiatam esse naturam". *)

„Что похоть есть *субстанція*, т. е. нѣчто по себѣ существующее, это Августинъ справедливо отвергаетъ противъ Манихеевъ. Но что она есть худое *качество*, этого онъ не отвергаетъ; напротивъ онъ прямо называетъ ее *нѣкоторымъ расположеніемъ злаго свойства, бользненнымъ приращеніемъ плоти*. Какъ болѣзнь тѣлесная нѣчто имѣетъ отъ лишенія, насколько въ ней теряется равновѣсіе и здравость темперамента, но нѣчто и положительное, т. е. самые соки неправильно расположенные; такъ грѣхъ не есть только чистое лишеніе первоначальнаго состоянія, но нѣкоторое поврежденное состояніе. Начало злой похоти Августинъ относитъ къ лишенію благодати; но подъ именемъ благодати онъ не разумѣетъ лишь нѣкоторый даръ сверхъестественный, внѣшній, но врожденный даръ первона-

*) Стр. 363.

чальной праведности. Онъ прямо свидѣтельствуетъ, что чрезъ паденіе перваго человѣка не только отнята благодать, но и природа сдѣлалась порочною".

Въ другомъ мѣстѣ, авторъ говоритъ:

„Disputant Pontificii peccatum originis esse tantum justitiae originalis privationem, ipsam interim hominis naturam adhuc talem esse, qualis primo fuit condita. Nos contra pronunciamus: per peccatum originis non tantum concreatam justitiam esse deperditam, sed ipsam quoque hominis naturam miris ac miseris modis corruptam. Et illam naturae corruptionem, qua complectitur omnium animae virium ad malum pronitatem ac impetum, vocamus *positivam qualitatem*, non quasi aliqua vis agendi in se sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum ad peccatum prona ac prompta; interim non prohibemus, quin inter ipsam agendi vim, et inter vitium istius potentiae subtiliter distinguatur, sicut inter ipsam actionem et vitium actionis distinguitur. Jam si quaeratur de causa istius corruptionis, breviter respondemus ex parabola Christi (Luc. X): causa corruptionis est diabolus vulnerans, et voluntas primi hominis peccans. Peccatum actuale

„Паписты разсуждаютъ, что первородный грѣхъ есть только лишеніе первобытной правды, а самая природа человѣческая и теперь такова, какою вначалѣ была создана. Мы же напротивъ утверждаемъ, что чрезъ первородный грѣхъ не только врожденная праведность утратилась, но и самая природа человѣческая повредилась удивительнымъ и бѣдственнымъ образомъ. И это поврежденіе природы, которымъ объемлется наклонность и стремленіе всѣхъ силъ души къ злу, мы называемъ *положительнымъ качествомъ*, не въ томъ смыслѣ, чтобы какая нибудь сила дѣйствія сама въ себѣ была грѣхомъ, но въ томъ, что эта сила дѣйствія въ человѣкѣ является склонною и стремительною къ злу. Мы не отрицаемъ того, что между самою силою дѣйствія и порочностью этой силы нужно соблюдать тонкое различіе, какъ вообще различается между самымъ дѣйствіемъ и порочностью дѣйствія.... Если спрашивается о причинѣ этого по-

primi hominis diabolicae seductioni obsequentis totam naturam humanam, quae in ipso erat, corrupit, labefecit, et peccato quasi fermentavit". [1])

вреждения, мы отвѣчаемъ коротко на основаніи притчи Христовой (Луки X): причина поврежденія есть діаволъ уязвляющій, и воля перваго человѣка согрѣшающая. Грѣхъ перваго человѣка, послѣдовавшаго дьявольскому внушенію, всю природу человѣческую, какая была въ немъ, повредилъ, низпровергъ и какъ бы закрѣпостилъ грѣху".

На основаніи всѣхъ этихъ положеній, которыхъ связь достаточно усматривается изъ выписаннаго нами, рѣшается вопросъ *о волѣ свободной или несвободной въ поврежденномъ человѣкѣ. (De arbitrio, liberum ne sit, an servum, in homine corrupto, et in quo liberum, in quo servum).* [2])

Ѳеофанъ Прокоповичъ начинаетъ съ строгаго опредѣленія словъ:

„*Per arbitrium* intelligimus eam animae rationalis, speciatim voluntatis facultatem, quae si omnia ad agendum requisita adsint, potest agere vel non agere, item hoc vel illud agere. Vox *liberi* sonat aliquid quasi liberatum, vel ad nihil alligatum. Potest autem aliquid dupliciter alligari: ad coactionem, cum aliquid res quaedam agit non sponte, sed coacte; ad necessitatem non ad coactionem, quando aliquid res quaedam agit sponte et libenter, ita tamen ut non possit non agere". [3])

„*Подъ произволеніемъ* мы разумѣемъ ту способность разумной души, въ частности волю, которая, если есть всѣ условія для дѣйствованія, можетъ дѣйствовать или не дѣйствовать, дѣлать то или другое. Слово *свободный* обозначаетъ какъ бы нѣчто освобожденное, ничѣмъ не связанное. *Связаннымъ* можно быть двояко: *по принужденію*, когда что нибудь дѣйствуетъ не произвольно, но вынужденно; и *по необходимости*, *безъ принужденія*, когда что нибудь дѣйствуетъ добровольно

[1]) Стр. 364.
[2]) Cap. VII.
[3]) Стр. 366.

и охотно, но такъ однако, что не можетъ не дѣйствовать".

Слѣдовательно, въ первомъ случаѣ, условіе связывающее волю и дѣлающее ее несвободною, лежитъ внѣ ея, и на нее налагается; во второмъ, находится въ ней самой, и есть она сама. Поэтому и свобода бываетъ двоякая:

„Alia a coactione, sed non a necessitate et haec ipsa est alligatio ad necessitatem, alia quae solvit etiam a necessitate".

Иная есть свобода отъ принужденія, но не отъ необходимости; она остается связана необходимостью: и иная, которая освобождаетъ и отъ необходимости".

Въ собственномъ смыслѣ, только это послѣднее состояніе можетъ быть названо свободою. Тоже самое понятіе выражаютъ слова, libertas interior seu in subjecto et libertas exterior seu in objecto (свобода внутренняя—въ субъектѣ, свобода внѣшняя — въ объектѣ). Свобода въ первомъ смыслѣ есть существенная, неотъемлемая принадлежность воли вообще; слѣдовательно объ ней нѣтъ спора.

Спрашивается: осталась ли въ человѣкѣ свобода во второмъ смыслѣ послѣ грѣхопаденія? Здѣсь снова различаются дѣла человѣческія, in quibus occupatur libera voluntas:

„Aliae *spirituales, coelestes, salutares;* quae proprie spectant ad cultum Dei, sinceram religionem, aeternamque animarum salutem, ut: converti ad Deum, assentiri verbo audito, credere in Christum, invocare Deum in spiritu et veritate, facere opera Deo placentia, vivere secundum spiritum. Aliae autem *carnales* (voce carnis pro toto homine corrupto accepta) *terrenae, non salutares;* quae Deum non respiciunt, sed proprium hominum commodum. Eaeque sunt aliae *naturales*,

„Иныя суть дѣла *духовныя, небесныя, спасительныя*, которыя относятся собственно къ почитанію Бога, къ религіи, къ вѣчному спасенію душъ, какъ-то: обратиться къ Богу, увѣровать во Христа, призывать Бога въ духѣ и истинѣ, дѣлать дѣла угодныя Богу, жить по духу.... Другія же дѣла *плотскія* (разумѣя слово плоть въ смыслѣ всего поврежденнаго человѣка), *земныя, неспасительныя*, которыя имѣютъ въ виду не Бога, но собственную выгоду людей.... Иныя также

quales sunt—stare, sedere, dormire, edere, bibere et cetera, quarum pleraeque homini cum brutis sunt communes; aliae *morales*, eaeque oeconomicam vel civilem conversationem respicientes..... quales sunt emere, jus dicere, militare, opificia exercere, familiam regere, suum cuique tribuere, alterum non laedere, sed non alio fine, nisi ut suum tribuenti retribuatur, et laedens vicissim non laedatur etc. Huc referuntur etiam illae actiones, quae externam Ecclesiae politiam et disciplinam concernunt, quales sunt: audire verbum Dei, legere et meditari sed sine fructu, cere-moniis quibusdam uti, sed vim earum internam non percipere, etc". [1])

дѣла *натуральныя*, какъ напр. стоять, сидѣть, спать, ѣсть, пить, и всѣ другія, которыя большею частью общи человѣку съ животными; и иныя *моральныя*, относящіяся къ экономическому или гражданскому отношенію людей, какъ - то: покупать, продавать, производить судъ, отбывать воинскую службу, заниматься ремесломъ, управлять семьей, воздавать каждому должное, но по тому только побужденію, чтобы и намъ воздавали должное, и чтобы оскорбляя, взаимно не получить оскорбленія. Сюда также принадлежатъ и тѣ дѣйствія, которыя относятся къ внѣшнему церковному порядку и дисциплинѣ, каковы: слушать слово Божіе, читать и размышлять о немъ но безъ плода, исполнять извѣстные обряды, но внутреннюю силу ихъ не понимать, и другія подобныя".

Какъ неоспоримое полагается, arbitrio humano in actionibus terrenis, carnalibus, et civiliter tantum bonis constare suam libertatem. (Произволеніе человѣческое лишь въ дѣйствіяхъ земныхъ, плотскихъ. съ общественной лишь стороны добрыхъ, имѣетъ свою свободу.) Въ этомъ обнаруживается слабый слѣдъ утраченнаго образа и подобія Божія.

Въ числѣ доказательствъ, приводимыхъ Ѳеофаномъ Прокоповичемъ, встрѣчается и слѣдующее:

---

[1]) Стр. 367—368.

„Constat id ex ratione. Negari enim non potest, quin reliqua sit in homine etiam nondum renato notitia naturalis, non de rebus tantum physicis et mundanis, sed de Deo etiam ipso, quae ab Apostolo nominatur τὸ γνωστὸν Θεοῦ (Rom. 1, 19), quae licet nihil contineat salutaris agnitionis Dei, et respectu illius notitiae, quae ex verbo Dei hauritur, rectius tenebrarum, quam luminis nomen sortiatur, rationi tamen eam lucem adfert, ut quamvis ignoret, qualem Deum habere deceat, tamen habendum esse sciat, quin etiam vitae morumque honestate colendum esse, haut ignoret". *)

„Это видно изъ разума. Ибо нельзя отрицать, что въ человѣкѣ, даже и невозрожденномъ, остается еще нѣкоторое естественное познаніе не только о дѣлахъ естественныхъ и мірскихъ, но и о самомъ Богѣ, которое Апостолъ называетъ разумѣніемъ Бога, которое хотя и не содержитъ спасительнаго познанія о Богѣ, и въ отношеніи къ тому познанію, которое почерпается изъ слова Божія, правильнѣе можетъ быть названо тѣнью, чѣмъ свѣтомъ; однако оно сообщаетъ разуму такой свѣтъ, что онъ, хотя и не знаетъ, какимъ должно представлять Бога, однако знаетъ, что Его должно почитать, и не остается въ невѣдѣніи относительно того, что Ему нужно служить чистотою жизни и нравовъ".

Замѣчаніе прекрасное, но никакъ не въ пользу Θеофановой системы. Нашъ авторъ утверждаетъ, что человѣкъ грѣховный, плотской, знаетъ, что есть Богъ, и только; свойствъ Его (qualis est Deus) онъ не знаетъ, слѣдовательно не можетъ узнать и проявленія ихъ, въ чемъ бы то ни было; не можетъ, помощію затемненнаго разума, узнать по признакамъ Божественнаго Откровенія въ словѣ. Какимъ же образомъ можетъ быть доказано, что св. писаніе содержитъ въ себѣ истину самимъ Богомъ открытую, что оно есть слово Божіе? Между тѣмъ, это положеніе Θеофанъ Прокоповичъ кладетъ въ основаніе своей системы и доказываетъ его для неотрожденныхъ и невѣрныхъ. Оно служитъ ему точкою от-

*) Стр. 369.

правленія. Не значитъ ли это противорѣчить самому себѣ и приписывать въ началѣ естественнымъ силамъ ума человѣческаго то, что въ другомъ мѣстѣ онъ признаетъ за дѣйствіе предваряющей благодати, непосредственно нисходящей на человѣка? Признаемъ же, что основное положеніе системы (авторитетъ Писанія или Церкви) не можетъ быть доказано; слѣдовательно не имѣетъ мѣста въ системѣ; слѣдовательно система не имѣетъ начала, точки отправленія, слѣдовательно нѣтъ церковной системы.

Допустивши свободу въ первой степени въ поврежденномъ человѣкѣ, Ѳеофанъ Прокоповичъ ограничиваетъ ее нѣкоторыми условіями: въ злыхъ дѣлахъ — промысломъ, полагающимъ предѣлы всякому злу; въ добрыхъ — властью діавола, и т. д. Что касается до подвиговъ духовныхъ, arbitrium hominis corrupti in se spectati, non est liberum, sed servum (по отношенію къ нимъ, произволеніе человѣка поврежденнаго не есть свободное, но рабское).

Это доказывается [1]) текстами изъ св. писанія: 1) въ которыхъ говорится, что разумъ человѣческій слѣпъ въ предметахъ духовныхъ, что человѣкъ ходитъ во тьмѣ и т. д.; 2) что онъ служитъ грѣху, раболѣпствуетъ ему, что онъ мертвъ, подобенъ дурному древу, и пр.; 3) дѣло обращенія, пересозданія, обновленія, приписывается одному Богу; 4) говорится о борьбѣ плоти и духа, продолжающейся даже въ обновленномъ человѣкѣ. Доказывается выписками изъ св. отцевъ раздѣленными на пять категорій [2]). Къ первой отнесены тѣ мѣста, въ которыхъ все дѣло обращенія приписывается благодати исключительно; ко второй—свидѣтельства о совершенной утратѣ свободы; къ третьей и пятой—свидѣтельства о томъ, что начало духовнаго стремленія принадлежитъ благодати; къ четвертой—различеніе дѣлъ, въ которыхъ человѣкъ является свободнымъ и въ которыхъ рабомъ.

Слѣдуютъ опроверженія на возраженія и доказательства Беллармина [3]). Ученіе католиковъ въ вопросѣ о свободѣ есть

[1]) Стр. 372—381.
[2]) Стр. 381—386.
[3]) Стр. 386—404.

слѣдующее: человѣкъ, въ поврежденномъ состоянiи, не безусловно лишенъ свободы (принимая это слово въ тѣсномъ смыслѣ, quoad spiritualia); она пребываетъ въ немъ въ состоянiи безсилiя, болѣзненнаго усыпленiя (liberum arbitrium est non plane extinctum, sed ex se infirmum, sopitum). Предваряющая благодать будитъ и оживляетъ свободную волю—excitat, roborat, adjuvat, suadet, monet. Воля, въ самомъ первомъ моментѣ обращенiя, содѣйствуетъ, соучаствуетъ благодати—cooperatur, liberum arbitrium et gratia sunt causae sociae conversionis. Этому ученiю противорѣчитъ Θеофанъ Прокоповичъ и утверждаетъ, что свобода грѣхопаденiемъ утрачена безусловно, погашена (amissa, extincta); благодать возвращаетъ ее, создаетъ снова, (rursus creat, infundit). Слѣдовательно, въ первомъ моментѣ обращенiя, человѣкъ прiемлющiй благодать, является пассивнымъ, повинующимся. Но онъ можетъ отвергнуть благодать; и это будетъ дѣйствiемъ его воли, но воли не свободной, а порабощенной грѣхомъ—homo libere male agit. Получивши благодать, обращенный содѣйствуетъ ея дальнѣйшему дѣйствiю (conversus novis viribus a Deo donatis, jam cooperatur).

Доказательства, приводимыя Белларминомъ, суть слѣдующiя:

1) Богъ не насильно, non cogendo, обращаетъ человѣка. Безспорно, свобода отвергнуть благодать призывающую остается за человѣкомъ; но сила воспрiять ее, даруется ему свыше. Собственно человѣку принадлежитъ только возможность—capacitas, qua fit passivum subjectum gratiae, (при помощи которой онъ дѣлается пассивнымъ субъектомъ благодати.)

2) Тексты, подведенные подъ четыре категорiи: а) тѣ, въ которыхъ людямъ приписывается въ дѣлахъ духовныхъ дѣятельная сила, и даются названiя: aedificatores, plantatores, rigatores, cooperatores, coadjutores. Θеофанъ Прокоповичъ относитъ эти предикаты къ отрожденнымъ благодатью и замѣчаетъ, что должно бы показать сперва, откуда человѣкъ беретъ силу содѣйствовать, находитъ ли онъ ее въ себѣ, или получаетъ свыше.

б) Тексты, въ которыхъ дѣла духовныя предписываются человѣку, слѣдовательно предполагается въ немъ возможность

ихъ исполнить. Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ на это, что законъ являетъ намъ не то, что̀ мы совершить можемъ, а что̀ нѣкогда совершать могли и что̀ постоянно предъ Богомъ совершать обязаны.

„Urgent haec testimonia Dei jus, scilicet quid Deus a debitoribus suis jure exigere possit. Jus enim non perit, etiamsi debitor solvere non possit“.

„Эти свидѣтельства говорятъ только о Божьемъ правѣ, т. е. чего Богъ отъ должниковъ своихъ можетъ требовать по праву... Право не пропадаетъ, хотя бы должникъ и не могъ выполнить его.“

Кромѣ того, велѣніе Божіе часто имѣетъ силу творческую.

„Non frustra jubetur compeditus currere, si per illud ipsum mandatum compedes ejus solvuntur..... Deus jubet, quod vult, sed et dat, quod jubet. Praeter ea, licet ipsa conversio non sit in nostra potestate, ipse tamen externus mediorum usus in nostra est potestate, ut praedicationem verbi externam audire, etc.“ [1])

„Не напрасно повелѣвается бѣжать связанному, если чрезъ это самое повелѣніе разрѣшаются узы его. . Богъ повелѣваетъ, чего желаетъ, но и даетъ силы къ тому, что повелѣваетъ. Хотя самое обращеніе не въ нашей волѣ, но внѣшнее пользованіе средствами спасенія въ нашей волѣ... напр. слушать проповѣданіе слова Божія и т. д.“

в) Тексты, въ которыхъ Богъ являетъ себя помощникомъ людей въ дѣлахъ духовныхъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ нѣкоторые изъ этихъ текстовъ относитъ къ отрожденнымъ, другіе относитъ къ спасенію человѣка отъ внѣшнихъ бѣдствій, и пр.

г) Тексты, въ которыхъ укоряетъ Богъ людей за сопротивленіе. На это отвѣтъ представленъ выше.

д) Многіе другіе тексты изъ св. писанія, которые могутъ быть объяснены также, какъ и предъидущіе, или изъ разсмотрѣнія частныхъ обстоятельствъ, опредѣляющихъ ихъ особенный смыслъ.

---

[1]) Стр. 388—389.

[2]) Стр. 403—410.

Далѣе, Беллармінъ полагаетъ слѣдующіе силлогизмы [2]):

1) „Aut peccatum est necessarium aut voluntarium. Si est necessarium, non erit peccatum. Si voluntarium, igitur vitari potest, et proinde homo liberi arbitrii erit in moralibus". [1])

1) „Грѣхъ необходимъ или произволенъ. Если необходимъ, то онъ не будетъ грѣхъ. Если произволенъ, его можно избѣжать, и поэтому человѣкъ имѣетъ свободную волю въ нравственныхъ дѣйствіяхъ".

Отвѣтъ Ѳеофана Прокоповича явствуетъ изъ предъидущаго.

2) „Si non est in homine libertas arbitrii, nullus erit praemii aut poenae locus, id autem communi totius humani generis sensu ac consensu refellitur". [2])

2) „Если нѣтъ въ человѣкѣ свободной воли, не можетъ быть никакого мѣста наградамъ и наказаніямъ. Но это отвергается общимъ убѣжденіемъ и согласіемъ всего человѣческаго рода".

Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ различеніемъ воздаянія отъ власти государственной, человѣческой, земной, и воздаянія отъ Бога, въ сей жизни и въ будущей. Первымъ воздаяніемъ Богъ награждаетъ внѣшнюю добродѣтель, externam disciplinam, которая можетъ быть и въ неотрожденныхъ; вторымъ только дѣла отрожденныхъ, дѣла духовныя, idque non ex merito, ut vocant, de condigno, sed ex gratuita misericordia (и не по заслугѣ, какъ говорятъ, не по достоинству, но по благодатному милосердію).

3) „Si non esset libertas arbitrii, non essent alii boni, alii mali, nec alii aliis meliores, quod falsum". [3])

3) „Еслибы не было свободы воли, не были бы одни добры, другіе злы, и одни лучше другихъ: но это ложно".

Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ, что своими силами ни одинъ человѣкъ изъ грѣховнаго состоянія выдти не можетъ, но что выводитъ его благодать, которую впрочемъ онъ можетъ и отвергнуть. Далѣе, самая грѣховность имѣетъ свои степени.

1) Стр. 405
2) Стр. 406.
3) Стр. 407.

4) „Si tollitur liberum arbitrium, tolluntur exhortationes, objurgationes, laudes, vituperationes, praecepta, et id genus alia, quod absurdum“. [1])

4) „Съ уничтоженіемъ свободной воли уничтожаются увѣщанія, укоренія, похвалы, порицанія, заповѣди и т. под.; но это нелѣпо“.

Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ, что увѣщанія, наставленія, предписанія даются грѣховному человѣку, дабы онъ позналъ черезъ нихъ свою немощь,

„ut ad medicum suum Christum suspiret, ut quod ex nobis non possumus, ipsius gratia implere valeamus. *Ex lege est agnitio peccati.* (Rom. 3, 20.)“

„чтобы воздохнулъ къ своему врачу—Христу, дабы чего сами не можемъ сдѣлать, при Его благодати возмогли исполнить. *Отъ закона познаніе грѣха.* (*Рим. III. 20.*)“

Къ этимъ доказательствамъ, *отъ разума* (*ex ratione*) Беллармінъ прибавляетъ тексты изъ Св. Писанія, въ которыхъ предписывается человѣку что̀ должно дѣлать, и отъ чего воздерживаться, praecepta ad bene vivendum, обѣтованія отъ Бога, подъ извѣстными условіями, и т. п.[2]) На всѣ эти доказательства, Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ опредѣленіемъ значенія закона вообще.

„Alius legis usus est, quem obtinet arguendo non solum peccata externa, sed etiam interiorem cordis immundiciem, qui finis legi competit tantum post lapsum, non vero in statu integritatis; alius vicissim ejus usus est, quem obtinet praescribendo bonorum operum normam, qui finis ei competit, tum in statu integritatis, tum etiam post lapsum. Falsum et illud est, quod omne peccatum, quod a lege arguitur, et ex lege

„Иное есть значеніе закона, которое онъ получаетъ, какъ обличитель не только внѣшнихъ грѣховъ, но и внутренней нечистоты сердца. Это значеніе законъ имѣетъ только послѣ паденія, но не въ состояніи невинности. Иное же есть значеніе закона, которое онъ имѣетъ какъ показатель нормы добрыхъ дѣлъ. Это значеніе принадлежитъ закону какъ въ состояніи невинности, такъ и послѣ паденія. Ложно то, буд-

[1]) Стр. 408.

[2]) Стр. 410—427.

cognoscitur, a nobis vitari possit. Siquidem vitiosos interioris concupiscentiae motus lex arguit et peccata esse ostendit, a quibus tamen ne ipsi quidem renati in hac quidem vita, omnino liberari possunt, tantum abest, ut non renatis illud competat. Proinde in vera cordis contritione miseriam illam nostram deploramus, ac merito Christi infirmitates illas tegi petimus, concupiscentiis per Spiritum Sanctum resistimus et ad plenam in futura vita libertatem seriis gemitibus aspiramus. Quamvis enim homines suis viribus praecepta legis non possint praestare, tamen adhuc multiplex est illorum praeceptionum, promissionum, ac comminationum usus, tum ipsius Dei respectu, tum etiam hominum. Ratione Dei harum praeceptionum usus est: 1) Ut, quid ab homine Deus jure flagitet, ostendat. 2) Ut testetur, se esse extra culpam, si id praestare homines nequeant, ad quod jure sunt obligati. Per debitoris paupertatem, quam sponte incurrit, non tollitur jus creditoris. 3) Ut corruptionem naturae nostrae ob oculos nobis proponat. Ex lege praecipiente et prohibente non est agnitio potentiae, sed impotentiae, depravationis et peccati. (Rom. III,

то всякій грѣхъ, который закономъ обличается и отъ закона познается, можетъ быть избѣгнутъ нами. Законъ обличаетъ порочныя движенія внутренняго вожделѣнія, и указываетъ такіе грѣхи, отъ которыхъ и возрожденные въ этой жизни не могутъ совсѣмъ освободиться: тѣмъ менѣе это доступно невозрожденнымъ. Посему мы и оплакиваемъ нашу нищету въ истинномъ сокрушеніи сердца, домогаемся покрыть наши немощи заслугою Христовою, противоборствуемъ вожделѣніямъ силою Духа Святаго, и съ искренними воздыханіями чаемъ полной свободы въ будущей жизни. Хотя люди своими силами предписанія закона не могутъ выполнить: однако эти предписанія, обѣтованія и увѣщанія имѣютъ многообразное значеніе, какъ со стороны самого Бога, такъ и по отношенію къ людямъ. Со стороны Бога значеніе этихъ предписаній таково: 1) Они показываютъ, чего Богъ отъ человѣка по праву можетъ требовать. 2) Они свидѣтельствуютъ, что не Его вина, если люди не могутъ исполнить того, къ чему они по долгу обязаны. Нищета должника, въ которую онъ впадаетъ добро-

20.) 4) Ut de alieno auxilio prospiciendum esse admoneat. Quia lex est paedagogus ad Christum, et peccatorum magnitudine nondum agnita, non potest dulcescere Christi gratia. Homines autem, quibus tales praeceptiones proponuntur, aut sunt pii et renati, aut impii et non renati. Ratione piorum est usus harum praeceptionum quadruplex. 1) Agnoscunt, in quanta perfectione homo conditus. Lex enim speculum est imaginis divinae, ad quam olim homo conditus. 2) Paternam Dei curam pro salute hominum ex illis deprehendunt. 3) Naturae corruptionem ardentius deplorare discunt. 4) Quid Deo petendum sit, clarius agnoscunt. Ratione etiam impiorum usus eorum non est nullus: quia illis tanquam fulminibus terrentur et ad conversionem flectuntur (cum vero admonens, corripiens, exhortans sit organum, per quod Spiritus Sanctus vult agere); aut redduntur illo *inexcusabiles*. (Johan XV, 22.)[*] *)

вольно, не уничтожаетъ права кредитора. 3) Они представляютъ намъ воочію поврежденіе нашей природы. Изъ предписаній и запрещеній закона открывается не сознаніе могущества, но безсилія, порчи, грѣха. (Рим. III, 20.) 4) Они побуждаютъ искать высшей помощи. Законъ есть пѣстунъ во Христа; при тяжести грѣховъ несознанной нельзя было бы получить Божественную благодать... Люди же, которымъ эти предписанія предлагаются, или суть благочестивые и возрожденные или нечестивые и невозрожденные. По отношенію къ благочестивымъ, значеніе этихъ предписаній бываетъ четырехъ родовъ: 1) Они узнаютъ отсюда, въ какомъ совершенствѣ человѣкъ созданъ. Законъ есть зеркало образа Божія, по которому человѣкъ нѣкогда создапъ; 2) они узнаютъ изъ нихъ отеческое попеченіе Бога о спасеніи людей; 3) научаются искреннѣе оплакивать поврежденіе природы; 4) яснѣе узнаютъ, чего у Бога нужно просить... И относительно нечестивыхъ значеніе этихъ предписаній не ничтожно. Они ими устрашаются, какъ бы молніями, и склоняются къ обращенію (такъ какъ законъ есть

*) Стр. 412.

увѣщевающій, изобличающій и исправляющій органъ, чрезъ который хочетъ дѣйствовать Духъ святый), или уже остаются *неизвинимыми*. (Іоан. XV, 22.)[4]

Мы почли нужнымъ представить эти подробныя выписки по двумъ причинамъ. Вопервыхъ, мы узнаемъ въ ученіи Белларминовомъ источникъ, изъ котораго почерпнулъ Стефанъ Яворскій свои понятія о возможности исполнить законъ, и находимъ опроверженіе этого ученія. Вовторыхъ, по доказательствамъ можетъ быть угаданъ тайный процессъ латинской мысли, подводившей христіанство подъ свои готовыя, тѣсныя понятія. Въ формѣ доказательствъ, католики безсознательно для себя высказали тѣ побудительныя причины, вслѣдствіе которыхъ они исказили ученіе Церкви. Главная изъ этихъ причинъ, въ вопросѣ объ оправданіи, заключается въ мнимой невозможности — согласить взыскательность закона и его неисполнимость съ понятіемъ о правосудіи Божественномъ.

Всякій законъ долженъ быть исполненъ; иначе законъ не достигаетъ своего назначенія, не законъ; поэтому тотъ, кто даетъ его, соразмѣряетъ его съ силами того, кому онъ дается. Законъ данъ отъ Бога людямъ; Богъ ошибиться не можетъ; слѣдовательно человѣкъ можетъ исполнить законъ.

Очевидно, исключительно юридическое воззрѣніе католиковъ, наслѣдованное ими отъ древняго Рима, не позволило имъ отличить значеніе закона въ области Церкви, гдѣ онъ является только моментомъ, отъ закона государственнаго, опредѣляющаго нормальное отношеніе частнаго лица къ верховной власти. Во второмъ случаѣ, законъ есть необходимое опредѣленіе жизни; другаго отношенія быть не можетъ, и потому законъ не долженъ превышать силъ человѣческихъ. Вотъ почему законъ государственный опредѣляетъ только внѣшнюю сторону жизни, въ которой человѣкъ вполнѣ властенъ, его поступки, и не посягаетъ на его помышленія, на внутреннія движенія его духа. Такой законъ представляетъ идеалъ гражданина, а не человѣка вообще. Но не таково значеніе закона

въ Церкви *). Въ ея сферѣ законъ есть только моментъ, и можетъ быть понятъ не иначе, какъ въ связи съ предъидущимъ и послѣдующимъ.

Первосозданный человѣкъ представлялъ собою, не сознавая того, идеалъ человѣка. Частное явленіе и родовое понятіе были въ немъ примирены въ совершенномъ тождествѣ. Раздвоеніе было плодомъ грѣхопаденія. Первый человѣкъ сталъ лицемъ исключительно, человѣкомъ грѣховнымъ, а утраченное имъ общечеловѣческое начало предстало ему въ отвлеченномъ образѣ неумолимаго закона. Итакъ, этотъ законъ, какъ отвлеченный идеалъ человѣка вообще, не могъ измѣниться, не могъ быть приспособленъ къ порабощенному грѣхомъ человѣку. Взыскательною силою закона выражалась необходимость кончиться такому раздвоенію. Человѣкъ, какъ лице, долженъ исполнить законъ, т. е. проявить въ себѣ идеалъ человѣка, возвести свою личность до общаго. Только подъ этимъ условіемъ, могла снова воцариться внутри его гармонія и миръ его съ Богомъ. Но это условіе превышало его силы. Только одинъ человѣкъ могъ исполнить законъ; но этотъ человѣкъ былъ Богъ. Итакъ, въ отношеніи къ человѣку, законъ точно былъ ложенъ; ибо человѣкъ не могъ его исполнить, не могъ онъ только потому, что самъ человѣкъ былъ ложь, не тѣмъ, чѣмъ Богъ его создалъ, а чѣмъ самовольно захотѣлъ быть. По этому взыскательная сила и неисполнимость закона оправдывается, если понять ее въ связи съ первобытнымъ нарушеннымъ отношеніемъ человѣка къ Богу. Отсюда видно, какъ ложно приложеніе къ нему того мѣрила, по которому мы судимъ законъ государственный.

Но значеніе закона уяснится еще болѣе, когда мы вспомнимъ, что онъ самъ носилъ въ себѣ свое разрѣшеніе въ формѣ обѣтованія, и что въ то самое время, когда онъ былъ данъ человѣку, обѣщанъ былъ Искупитель, который его исполнитъ и упразднитъ. Итакъ, законъ есть только моментъ.

Католики поняли его какъ отношеніе нормальное, постоянное, и перенесли его въ область благодати.

---

*) Само собою разумѣется, что мы принимаемъ здѣсь слово *законъ*, въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно противополагается *благодати*, какъ опредѣленіе отношенія человѣка неотрожденнаго къ Богу.

О грѣхѣ первородномъ. (De peccato originali). [1])

Существуетъ ли грѣхъ первородный, какъ таковой, или только какъ послѣдствіе грѣха, какъ повинность—in reatu (такъ думали многіе католики)? Ѳеофанъ Прокоповичъ утверждаетъ:

„Dari peccatum originale, id est, habitum pravum et per generationem carnalem ab Adamo in omnes ejus posteros propagari".

„Существуетъ грѣхъ первородный, т. е. злое состояніе, и отъ Адама чрезъ плотское рожденіе распространяется на всѣхъ его потомковъ".

Въ чемъ же заключается существо первороднаго грѣха—in solo ne reatu Adami nobis imputato, an etiam in aliquo vitio physico (въ одной ли виновности Адама намъ вмѣняемой, или и въ нѣкоторомъ порокѣ природномъ)? Ѳеофанъ Прокоповичъ различаетъ грѣхъ первородный отъ личнаго грѣха Адамова, какъ послѣдствіе отъ причины, и опредѣляетъ грѣхъ первородный такъ:

„Peccatum originale nihil aliud est, quam a peccato Adami in omnes ejus posteros derivata et propagata justitiae originalis privatio et habitus quidam infusus, continuo transgrediendi legem divinam, totum hominem et omnes vires ejus occupans. Itaque non in solo reatu seu obligatione ad poenam propter Adamum nobis imputata, sed etiam in qualitate vitiosa positiva ratio originalis peccati consistit". [2])

„Первородный грѣхъ есть не что иное, какъ отъ грѣха Адамова на всѣхъ его потомковъ переходящее и распространяющееся лишеніе первоначальной праведности, и нѣкоторая наклонность къ постоянному преступленію божественнаго закона, всего человѣка и всѣ силы его обнимающая... Итакъ, сущность первороднаго грѣха состоитъ не въ одной повинности или обязательствѣ къ наказанію вмѣняемому намъ ради Адама, но и въ положительномъ порочномъ качествѣ".

[1]) Cap. XI.

[2]) Стр. 458.

Изъ выписаннаго нами должно быть ясно, какъ Ѳеофанъ Прокоповичъ понимаетъ положительное грѣха, non essentia sed qualitas (не какъ существо, а какъ качество). Когда мы говоримъ, что зло имѣетъ характеръ чисто отрицательный, это не значитъ, что оно не существуетъ, а что не имѣетъ права на существованіе, не имѣетъ бытія разумнаго, законнаго. Этимъ отвѣтомъ Ѳеофанъ Прокоповичъ отрицаетъ двѣ крайности, выразившіяся ученіемъ Белларминовымъ и ересью Манихейскою.

Первородное поврежденіе (labes primigenia), похоть (fomes), вожделѣніе на зло (concupiscentia, scilicet ad malum) есть ли по себѣ грѣхъ и заслуживаетъ ли гнѣва Божьяго? [1])

Похоть принимается въ троякомъ смыслѣ:

„1) Ut est facultas concupiscibilis, quae est potentia naturalis per se bona, qua primus homo in statu innocentiae etiam instructus fuit. 2) Sumitur pro concupiscentiae actu bono et ordinato, qualis est appetitus cibi in famelico. Bonitatem aestimamus ratione objecti, ordinationem respectu modi. 3) Pro concupiscentia mala idque iterum tripliciter: a) pro ipsa actualiter inhaerente concupiscentia, qualis est post lapsum; b) pro primis ejus motibus et actibus, quibus nondum accedit plenus consensus; c) pro malis concupiscentiae fructibus, quos per consensum rationis parit". [2])

„1) Какъ вожделѣвательная способность, которая есть естественная потенція, сама по себѣ добрая, которою первый человѣкъ надѣленъ былъ и въ состояніи невинности. 2) Какъ доброе и правильное дѣйствіе вожделѣнія, напр. позывъ къ пищѣ въ человѣкѣ голодномъ. Доброту мы опредѣляемъ здѣсь по отношенію къ объекту, правильность по отношенію къ степени. 3) Какъ вожделѣніе злое; это послѣднее также принимается въ трехъ смыслахъ: а) за самую дѣйствительно присущую человѣку послѣ паденія похоть; б) за первыя движенія и дѣйствія этой похоти, въ которыхъ еще нѣтъ полной сознательности; в) за злые плоды похоти, которые

---

[1]) Cap. XII.

[2]) Стр. 466.

она производитъ уже съ согласія разума".

Похоть въ третьемъ значеніи, во всѣхъ трехъ видахъ

„non solum in irregenitis, sed etiam in ipsis renatis in se videlicet, et quoad naturam suam, citra respectum ad misericordiam Dei, spectata, est veri nominis peccatum, digna, quam Deus odio prosequatur". [1])

„не только въ невозрожденныхъ людяхъ, но и въ возрожденныхъ, разсматриваемая сама въ себѣ — по природѣ своей, безотносительно къ милосердію Божію, есть грѣхъ въ истинномъ значеніи этого имени и достойна того, чтобы Богъ преслѣдовалъ ее гнѣвомъ своимъ".

Доказывается: 1) Посланіемъ къ Римлян. VII, ubi propria sedes est hujus doctrinae (гдѣ собственно и находится это ученіе).

„Ibi enim concupiscentia, etiam prout in renatis reliqua est, ab Apostolo decies quater vocatur *peccatum*, idque non per aliquam metonymiam [2]) quod ex peccato sit, aut peccatum efficiat, sed proprie et formaliter; tum quia nulla necessitas nos cogit, ut a propria vocabuli significatione recedemus, tum quia in propria hujus articuli sede id fit; tum denique quia appellatur non bonum, sed malum, odio dignum, crucifigendum et mortificandum". [3])

„Тамъ похоть, и притомъ насколько она остается въ возрожденныхъ, четырнадцать разъ отъ Апостола называется *грѣхомъ*, и не въ какомъ либо метонимическомъ смыслѣ, что она отъ грѣха происходитъ или грѣхъ производитъ, но *собственно и формально*. Никакая необходимость не заставляетъ насъ здѣсь отдаляться отъ собственнаго значенія этого слова; оно употреблено здѣсь въ такомъ мѣстѣ, которое представляетъ главный пунктъ въ развитіи этого ученія; и наконецъ похоть прямо называется здѣсь не добромъ, но зломъ достойнымъ

[1]) Стр. 467.

[2]) Такъ толковали католики и Стефанъ Яворскій.

[3]) Стр. 467 и далѣе.

гнѣва, которое нужно распинать и умерщвлять.“

2) Доказывается тѣмъ, что похоть воспрещается въ законѣ, слѣдовательно есть нарушеніе закона, слѣдовательно грѣхъ.

3) Доказывается всѣмъ безъ исключенія отъ Бога данною молитвою: *остави намъ долги наша*, и пр.

На возраженія, заимствованныя отъ словъ tollere peccata mundi, delere, abluere, emundare (взять грѣхи міра, омыть, очистить, уничтожить) и подобныхъ, Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ:

„Christus tollit peccata non ea radicitus evellendo et totaliter extirpando, sed pro eis plenissime satisfaciendo, renatis ea non imputando, dominium illis auferendo, et in altero saeculo penitus destruendo“. *)

„Христосъ вземлетъ грѣхи міра не въ томъ смыслѣ, что въ корнѣ ихъ исторгаетъ и всецѣло искореняетъ, но въ томъ, что приноситъ за нихъ совершеннѣйшее удовлетвореніе, не вмѣняетъ ихъ возрожденнымъ, отнимаетъ у нихъ господство, и въ другомъ вѣкѣ совершенно разрушаетъ“.

Слова изъ Іакова I, 15: *concupiscentia cum conceperit parit peccatum (похоть зачеши раждаетъ грѣхъ)*, Ѳеофанъ Прокоповичъ толкуетъ слѣдующимъ образомъ:

„Concupiscentia est peccatum gignens, non genitum, non actuale (licet semper actuosum et operosum), sed originale. Gignit concupiscentia actualia peccata, non tamen peccatum esse desinit, uti nec pater, generans hominem, homo esse desinit. Non itaque sequitur: Jacobus hoc loco appellat partum concupiscentiae peccatum; ergo concupiscentia ejus radix non

„Похоть есть грѣхъ раждающій, а не рожденный, не осуществившійся (хотя всегда дѣйствующій и дѣйственный), но первоначальный. Похоть раждаетъ и дѣйствительные грѣхи, но не перестаетъ быть грѣхомъ, какъ отецъ, раждающій человѣка, не перестаетъ быть человѣкомъ. Итакъ, отсюда не слѣдуетъ, что если апостолъ Іаковъ называетъ грѣхъ

*) Стр. 477.

est peccatum. Sed contra potius: quia fructus et arbor, filius et mater sunt ejusdem naturae specificae.“ [1])

порожденіемъ похоти, то сама похоть, корень грѣха, не есть грѣхъ. Но скорѣе напротивъ: такъ какъ плодъ и дерево, сынъ и мать одной и той же природы“.

Слова: Deus nihil odit in renatis, приводимыя въ доказательство Тридентинскимъ соборомъ, нашъ авторъ толкуетъ такъ:

„Pater amat filium, sed odit vitia in filio, quae etiam remisit. Non diligit Deus renatos, quia sunt omnino puri, sed propter Christum dilectum, quem induerunt, in quo remissa sunt peccata“. [2])

„Отецъ любитъ сына, но ненавидитъ пороки въ сынѣ, хотя онъ уже и простилъ ихъ.. Богъ любитъ возрожденныхъ не потому, что они совершенно чисты, но ради возлюбленнаго Христа, въ котораго они облеклись, въ которомъ отпущены имъ грѣхи“.

Католики возражаютъ:

„Si concupiscentia post baptismum reliqua, est proprie dictum peccatum, sequitur Christum non vere nos redemisse, nec baptismum nos vere a peccatis mundare“.

„Если похоть, остающаяся послѣ крещенія, въ собственномъ смыслѣ есть грѣхъ: то Христосъ не вполнѣ насъ искупилъ, и крещеніе не совершенно очищаетъ насъ отъ грѣховъ“.

Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ:

„Concupiscentia reliqua nec Christi redemptioni detrahit, nec efficaciam baptismi enervat. Non detrahit redemptioni: semper enim in ea meritum ab applicatione ejus, quae successiva est, distingui debet. Baptismi vero efficacia alia est

„Похоть остающаяся ничего не отнимаетъ у Христова искупленія, и не ослабляетъ дѣйственности крещенія. Не отнимаетъ у искупленія: ибо всегда въ немъ нужно различать заслугу отъ ея усвоенія, которое постепенно. Дѣйствен-

[1]) Стр. 478.
[2]) Стр. 480.

remissionis peccatorum, quae est perfecta, et actualem reatum, seu imputationem reatus tollit. Alia renovationis, quae in exspoliatione et destructione *corporis peccati*, ut Apostolus eam vocat, consistit et non perficitur in hac vita, sed saltem inchoatur, et de die in diem auctior redditur. Manet ergo baptismo sua vis et virtus, etiamsi reliqua concupiscentia sit et maneat in renatis". *)

ность же крещенія съ одной стороны состоитъ въ отпущеніи грѣховъ: въ этомъ смыслѣ она есть совершенная, и дѣйствительную виновность или вмѣненіе виновности уничтожаетъ. Съ другой же стороны, она состоитъ въ обновленіи, въ совлеченіи и разрушеніи самаго *тѣла грѣховнаго*, по Апостолу. Это дѣйствіе крещенія не достигается вполнѣ въ этой жизни, но только начинается и со дня на день возрастаетъ. Итакъ, у крещенія остается его сила и дѣйственность, хотя и похоть остается и пребываетъ въ возрожденныхъ".

Здѣсь кстати замѣтить, что въ ученіи католиковъ *de concupiscentia*, въ смыслѣ невольнаго грѣха, лежитъ противорѣчіе. Они боялись признать, что невольный грѣхъ не въ переносномъ, а въ прямомъ смыслѣ названъ грѣхомъ и дѣйствительно есть грѣхъ, подлежащій осужденію, ибо не могли согласить понятія о вѣчномъ правосудіи съ наказаніемъ за грѣхъ, котораго избѣгнуть нельзя. Поэтому, нѣкоторые признали, что самовольное движеніе плотскаго начала не есть грѣхъ, и потому—необходимое условіе нормальнаго человѣка. Итакъ то, въ чемъ они винятъ протестантовъ, заключается невысказаннымъ въ ихъ ученіи, т. е. Богъ является Творцемъ того, что раждаетъ грѣхъ, слѣдовательно носитъ въ себѣ сѣмя грѣха.

Другіе признали невольный грѣхъ за грѣхъ въ собственномъ смыслѣ; но прибавили къ этому, что въ отрожденныхъ, силою крещенія, остающаяся похоть теряетъ свойство грѣха;

*) Стр. 484.

Богъ ничего не ненавидитъ въ отрожденныхъ, потому что все въ нихъ свято. Но изъ этого слѣдуетъ, что измѣнилась самая сущность похоти, что невозможно. Одинъ и тотъ же фактъ можетъ, при различныхъ условіяхъ, вести къ различнымъ послѣдствіямъ, на примѣръ, къ осужденію, и можетъ не вести къ нему; но самъ по себѣ, никакъ не можетъ въ одномъ случаѣ быть достойнымъ наказанія, а въ другомъ нѣтъ. [1])

De justificatione. (О оправданіи). [2])

Ученіе объ оправданіи изложено Ѳеофаномъ Прокоповичемъ не въ его богословской системѣ (далѣе статьи о поврежденномъ человѣкѣ онъ ея не продолжалъ) а въ формѣ письма, написаннаго имъ еще въ Кіевѣ, въ 1716 г. [3]) Вотъ его основное положеніе:

„*Justificatio* est actus divinae gratiae, quo Deus hominem peccatorem, peccata sua cum dolore agnoscentem, et in Christum credentem, propter solum Christi meritum fide apprehensum, gratis (respectu hominis) justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis ejus, imputata vero ipsi justitia Christi, quasi illa sit sua propria tali homini. Ubi observa: verbum *justificationis* et *justificandi* seu justum declarandi, esse *forense*.

„*Оправданіе* есть дѣйствіе божественной благодати, которымъ Богъ человѣка грѣшника, съ сокрушеніемъ сознающаго грѣхи свои и вѣрующаго во Христа, ради единой заслуги Христа, воспринятой вѣрою — даромъ (по отношенію къ человѣку), принимаетъ и объявляетъ за праведнаго, не вмѣняя ему его грѣхи, но вмѣняя ему правду Христову, какъ бы она была собственною такому человѣку... Слова: *оправ-*

---

[1]) Понятно, почему Тридентинскій соборъ, заставъ эти два мнѣнія, не принялъ ни того ни другаго и миновалъ этотъ вопросъ.

[2]) T. II, Appendix стр. 504—544.

[3]) Къ извѣстному другу Ѳеофана—малороссійскому помѣщику Якову Андреевичу Марковичу, учившемуся въ Кіевской коллегіи, и не прекращавшему ученыхъ сношеній съ Ѳеофаномъ и по выходѣ изъ нея. См. Чистовича. „Ѳеофанъ и его время", стр. 22. *Пр. И. И.*

„*Justificatio forensis* dupliciter fit: vel dilutione criminis, vel conciliatione gratiae. Potest autem accedere tertius modus justificandi, ex utroque isto mixtus: dum scilicet debitor non quidem ipse debitum exsolvit, sed tamen habet benefactorem, qui pro ipso jam solvit. Hic concurrunt secum justitia et misericordia: benefactoris est misericordia in debitorem, et ejusdem justitia erga creditorem, seu satisfactio pro debitore praestita".

„Illo tertio modo perficitur justificatio nostra. Ubi autem justificatur homo, simul etiam salvatur: nam salvari, proprie est, poenas pro non exsoluto debito debitas effugere".

„Jam quaeras: an et vita aeterna sequitur justificationem? Non enim necessario haec sequi videtur, sicuti liberatio a poenis. Respondeo: Ex rei quidem natura non sequitur condonationem vitae aeternae seu coelestis. (Cum enim creditor condonat debitori suo debita, non tenetur hoc ipso eti-

данїе, оправдать, объявить правымъ—имѣютъ значеніе юридическое".

„*Оправданіе юридическое* бываетъ двоякимъ образомъ: или снятіемъ вины или дарованіемъ милости. Но можетъ быть еще третій способъ оправданія, смѣшанный изъ двухъ первыхъ: когда должникъ не самъ уплачиваетъ долгъ, но имѣетъ благодѣтеля, который за него уже уплатилъ. Здѣсь соединяются справедливость и милость: милость благодѣтеля по отношенію къ должнику, и справедливость его по отношенію къ заимодавцу, т. е. удовлетвореніе выполненное за должника."

„Наше *оправданіе* совершается по этому третьему способу. А когда человѣкъ оправдывается, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и спасается. Ибо *спастись* собственно значитъ—избѣжать наказаній, слѣдующихъ за неисполненный долгъ".

„Ты спросишь: слѣдуетъ ли за оправданіемъ и жизнь вѣчная: ибо, кажется, она не необходимо слѣдуетъ, какъ освобожденіе отъ наказанія? Отвѣчаю: изъ существа дѣла не слѣдуетъ повидимому дарованіе жизни вѣчной или небесной. (Ибо, когда заимодавецъ отпускаетъ должнику его долги, онъ

am bonis muneribus eum cumulare, sed potest sibi ipsi, ejusque sorti eum relinquere). Sed Deus misericors aliter nobiscum constituit: quem justificat, hoc est cui remittit peccata, eum non tantum a supplicio debito facit liberum, sed etiam Christi fratrem, suumque filium facit. Salus igitur a poenis primam condonationis gratiam necessario sequitur, vita autem aeterna eandem sequitur ex abundantia divinae gratiae". *)

этимъ не обязывается еще и ущедрять его дарами, но можетъ предоставить его себѣ самому, его собственной участи). Но милосердый Богъ иначе поступаетъ съ нами: кого онъ оправдываетъ, т. е. кому отпускаетъ грѣхи, того Онъ не только освобождаетъ отъ должнаго наказанія, но и дѣлаетъ его братомъ Христа и своимъ сыномъ. Итакъ, спасеніе отъ наказаній необходимо слѣдуетъ за первою благодатью отпущенія грѣховъ; жизнь же вѣчная слѣдуетъ за нею по изобилію божественной благодати".

Вѣра оправдывающая опредѣляется такъ:

„*Fides justificans* est non tantum nostra rerum divinarum, ipsiusque Evangelii cognitio et assensus, sed etiam fiducia, qua peccator tota anima tremens ob peccata sua, currit ad Dei misericordiam, et confidit Deum propter merita filii sui pro nobis praestita, remissurum sibi peccata sua. Hujus enim fidei objectum est Evangelium proprie dictum..... Et hoc est credere in Deum, quod longe aliud est quam credere Deo,

„*Вѣра оправдывающая* есть не только наше познаніе и принятіе всего божественнаго и самого евангелія, но и увѣренность, съ которою грѣшникъ, всею душою трепещущій за грѣхи свои, прибѣгаетъ къ милосердію Божію, и уповаетъ, что Богъ ради заслугъ Сына своего за насъ оказанныхъ, отпуститъ ему его грѣхи.. Преимущественный предметъ этой вѣры есть евангеліе, собственно такъ называемое, т. е.

* Стр. 510—512. Въ другомъ мѣстѣ, Феофанъ Прокоповичъ ясніе выражаетъ туже мысль. Онъ говоритъ только о правѣ на наслѣдіе жизни вѣчной: jus vitae aeternae confertur in ipso justificationis negotio. Самое же наслѣдованіе и степень блаженства условливается дѣлами человѣка: fatemur respectu bonorum operum varios splendoris illius gradus futuros. Hereditatem et possessionem regni coelorum, sine ullis et actu et voto bonis operibus assequi non valet homo.

et Deum. Talis autem fides seu fiducia bene dicitur apprehensio Christi, vel meritorum ejus, quod idem est".

вѣсть объ отпущеніи грѣховъ. И вотъ, что̀ значитъ *вѣровать въ Бога*; это совсѣмъ иное, нежели *вѣровать Богу* или *вѣровать въ бытіе Божіе*... Такая вѣра или увѣренность называется воспріятіемъ Христа или заслугъ его, что̀ одно и тоже".

„Postquam ergo applicuit sibi homo per fidem merita Christi, et quasi sua propria ita fecit, tenetur utique quam gratissimus Deo esse, et ecce jam bona opera fidei fructus sunt justificantis".

„Послѣ того, какъ человѣкъ усвоилъ себѣ чрезъ вѣру заслуги Христа, и сдѣлалъ ихъ какъ бы своими собственными, онъ обязуется быть благодарнѣйшимъ Богу; и вотъ являются добрыя дѣла, какъ плодъ вѣры оправдывающей".

„Si prius justificamur, quam bene agimus: quis dicet, bona opera non esse potius fructus justificationis, quam ejus causam? Atqui primo justificamur: nam si *per fidem justificamur*, et *sine fide nemo placere Deo potest*, non potest non praeire fides".*)

„Если мы прежде оправдываемся, и потомъ дѣлаемъ добрыя дѣла: кто можетъ сказать, что̀ добрыя дѣла не плоды оправданія, а причина его?... Мы прежде оправдываемся, ибо, если мы *оправдываемся чрезъ вѣру, и безъ вѣры никто не можетъ угодить Богу*; то вѣра не можетъ не предшествовать (дѣламъ въ оправданіи)".

Далѣе говорится о крестахъ, которые посылаетъ на насъ Господь, для испытанія вѣры, и о таинствахъ:

„Per illa enim confert et obsignat in nobis Deus remissionem peccatorum. Sacramenta sunt Dei instrumenta, per quae nobis gratiam suam exhibet; fides autem est instrumentum

„Чрезъ нихъ Богъ сообщаетъ и запечатлѣваетъ въ насъ отпущеніе грѣховъ. Таинства суть Божіи органы, чрезъ которые Онъ даетъ намъ свою благодать; вѣра же есть нашъ

*) Стр. 513—515.

nostrum (nostrum subjective, non effective), quo gratiam apprehendimus. Nec fides vero per se, nec sacramenta, sunt causae principales, efficientes, sed talis causa est solus misecors Deus". [1])

органъ (въ смыслѣ субъективномъ), которымъ мы воспринимаемъ благодать.. Но ни вѣра сама по себѣ, ни таинства не суть причины первоначальныя, производящія; такая причина есть одинъ милосердый Богъ".

Ѳеофанъ Прокоповичъ старается особенно убѣдить, что нѣтъ со стороны человѣка никакой заслуги, предшествующей дѣйствію благодати, тупе даруемой; что всѣ добрыя дѣла совершаются вслѣдъ за оправданіемъ и суть дары Св. Духа, слѣдовательно нѣтъ причинъ человѣку уповать на себя и гордиться; что дѣлами онъ только воздаетъ Богу должное, какъ рабъ господину: что наконецъ дѣла всегда несовершенны, ибо въ этой жизни человѣкъ не можетъ вполнѣ освободиться отъ грѣха.

Слѣдуютъ возраженія и опроверженія. [2])

1) „Operibus bonis carentes salvari nequeunt: nam et Christus tales in judicio condemnaturus est, imo id ipsum etiam de bonis malisque sermonibus pronunciat. (Math. XII, 37.).. Opera ergo ad salutem sunt necessaria". [3])

1) „Люди не имѣющіе добрыхъ дѣлъ не могутъ спастись; и Христосъ на судѣ таковыхъ имѣетъ судить. Это же самое онъ говоритъ даже и о добрыхъ и дурныхъ словахъ. (Матѳ. XII, 37)... Итакъ, добрыя дѣла необходимы для спасенія".

Ѳеофанъ Прокоповичъ признаетъ необходимость дѣлъ для спасенія, такъ что, кто не совершилъ благихъ дѣлъ, тотъ не спасется. Но онъ различаетъ opera in radice, т. е. твердое намѣреніе творить дѣла, корень дѣлъ, ab operibus in actione, т. е. отъ проявившихся дѣлъ. Первое всегда во власти человѣка и необходимо слѣдуетъ за вѣрою, такъ что кто не имѣетъ потребности творить дѣла, тотъ не имѣетъ вѣры. Слѣдовательно, по дѣламъ (вообще in radice et in actu) мож-

[1]) Стр. 317.

[2]) Эти возраженія и опроверженія въ самомъ трактатѣ (или письмѣ) Ѳеофана излагаются раздѣльно: возраженія—въ началѣ, а опроверженія—въ концѣ трактата. Авторъ сводитъ ихъ вмѣстѣ. *Пр. И. П.*

[3]) Стр. 399.

но судить о вѣрѣ. Самое же исполненіе благихъ намѣреній не всегда зависитъ отъ человѣка, можетъ быть остановлено смертію и другими обстоятельствами, и потому не есть необходимое условіе спасенія.

Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы дѣла были *виною* оправданія.

„Multa sunt rebus annexa, sine quibus res esse nequeunt: neque tamen annexa illa causae sunt rerum". [1]

„У разныхъ предметовъ бываютъ многія придаточныя обстоятельства, безъ которыхъ самые предметы не могутъ быть; и однако эти придаточныя обстоятельства не суть причины предметовъ".

2) „Sermones boni, bona opera, servatio legis dicuntur in Scriptura causae justificationis, opera ergo ad salutem necessaria sunt". [2])

2) „Добрыя слова, добрыя дѣла представляются въ писаніи *виною* оправданія; по этому дѣла необходимы для спасенія".

Ѳеофанъ Прокоповичъ отвѣчаетъ различеніемъ двухъ противоположныхъ способовъ оправданія, modus legalis et modus Evangelicus.

„*Legalis* est ille, qui per legis impletionem justificaret, si quis legem implevisset: *evangelicus* est ille, qui justificat nos per misericordiam Dei, propter merita Christi; quod objectum est Evangelii. Sciendum item multa et Mosem, et Prophetas et Christum loqui legaliter, seu de modo justificationis legali: ubi scilicet urgent implendam esse legem exacte, si quis vult justificari, et in judicio divino innocens apparere. Quod tamen non ideo urgent, quasi revera quis pos-

„*Законный* способъ оправданія есть тотъ, который оправдывалъ бы человѣка чрезъ исполненіе закона, еслибы кто могъ исполнить законъ; *евангельскій* же есть тотъ, который оправдываетъ насъ по милосердію Божію, ради заслугъ Христовыхъ, что̀ и составляетъ предметъ евангелія... Нужно при этомъ знать, что и Моисей, и Пророки и Христосъ многое говорятъ въ смыслѣ законномъ или о способѣ оправданія законномъ, тамъ, гдѣ они возбуждаютъ къ точному испол

[1]) Стр. 535—538.

[2]) Стр. 509.

set hoc praestare; sed ad paedagogiam in Christum. His ita notatis dicimus, tam illud dictum Christi de justificatione per sermones, quam alia Scripturae verba loqui legaliter de justificatione legali; hoc est ita: „imple perfecte legem, et salvaberis“, et verissima esse; at nunquam hoc posse contingere, quia lex *impotens est in carne*, ut jam diximus“. [3])

ненію закона, если кто хочетъ быть оправданнымъ и на судѣ Божіемъ явиться невиннымъ. Но они обращаютъ къ закону не потому, чтобы кто либо въ самомъ дѣлѣ могъ его исполнить, а какъ къ *пьстуну* во Христа. Этими замѣчаніями мы хочемъ сказать, что, какъ оное изрѣченіе Христа объ оправданіи словами, такъ и другія слова писанія высказаны въ смыслѣ *законномъ*, объ оправданіи *законномъ*, т. е. они имѣютъ такой смыслъ: „исполни законъ въ совершенствѣ, и ты спасешься“. И это вполнѣ вѣрно; но никогда этого не можетъ быть, потому что законъ *немощенъ въ плоти*, какъ мы выше сказали“.

Тоже самое, но гораздо подробнѣе развилъ Ѳеофанъ Прокоповичъ въ разсужденіи о *неудобьносимомъ игѣ*, въ которомъ онъ доказываетъ, что оправданіе закономъ требуетъ безгрѣшнаго его исполненія; что никто ни въ ветхомъ завѣтѣ ни въ новомъ, ни неотрожденный ни даже отрожденный не могъ достигнуть до такого совершенства; что какъ въ ветхомъ завѣтѣ, такъ и въ новомъ, оправданіе совершалось не дѣлами, а вѣрою и т. д. Доказательствъ мы не выписываемъ оттого, что они содержатся въ предъидущемъ и выводятся изъ основныхъ положеній Ѳеофановой системы. Что касается до истолкованія словъ *иго неудобьносимое*, самъ авторъ выдаетъ его въ предисловіи только за свое мнѣніе.

3) „Fides absque operibus non est fides. Quare bona opera sunt pars fidei, et si fides justi-

3) „Вѣра безъ дѣлъ не есть вѣра. По этому добрыя дѣла суть какъ бы части вѣры; и

*) Стр. 539—540.

ficat, etiam bona opera justificant". [1])

Отвѣтъ на это содержится въ предъидущемъ опредѣленіи отношенія вѣры къ дѣламъ.

если вѣра оправдываетъ, то и дѣла оправдываютъ".

4) „Si non justificant opera, ideo hoc est, quia imperfecta sunt, qualia procul dubio sunt in infidelibus. At vero in fidelibus et renatis bona opera perfecta sunt; igitur eos justificant". [2])

4) „Если дѣла не оправдываютъ, то это потому, что они несовершенны, каковы они безъ сомнѣнія у невѣрующихъ. Но въ вѣрующихъ и возрожденныхъ добрыя дѣла совершенны, поэтому оправдываютъ ихъ.

Ѳеофанъ Прокоповичъ опровергаетъ вторую посылку.

„Quod sancti dicantur *immaculati*, et Zacharias et Elisaphet *incedentes in omnibus praeceptis Domini inculpate*, et homo per Scripturae lectionem fieri *perfectus*: modus loquendi est largus et liberalis, ex benevolentia Dei profectus, quae peccata sanctorum non regnantia tegit, et propter Christum dissimulat. Ubi ergo non est sermo de causa justificationis, tali encomio liberali et benevolo ornantur sancti: at ubi agitur de justificatione, clamant ipsi sancti: *neminem posse consistere, si Deus observaverit iniquitates*. Ipse Zacharias, quem hic pro exemplo adduximus, tanto encomio exornatus, peccavit incredulitate, et ab Angelo punitus est. Fueritne autem illud magnum, vel parvum pec-

„Что святые называются *непорочными*, и Захарія и Елисавета *ходящими во всѣхъ заповѣдяхъ Господнихъ непорочно*, и что человѣкъ чрезъ чтеніе свящ. Писанія дѣлается *совершеннымъ*: это говорится въ смыслѣ широкомъ и снисходительномъ, по милости Божіей, которая грѣхи святыхъ невеликіе покрываетъ, и ради Христа примиряетъ. Гдѣ нѣтъ рѣчи о причинѣ оправданія, тамъ святые украшаются такою щедрою и милостивою похвалою; но гдѣ дѣло идетъ объ оправданіи, тамъ сами святые вопіютъ: *никто не можетъ устоять, если Господь взыщетъ беззаконія*... Самъ Захарія, котораго мы здѣсь привели въ примѣръ, возвеличенный такою похвалою, согрѣшилъ невѣріемъ и

[1]) Стр. 509.
[2]) Стр. 509—510.

catum, non disputo: scio tamen, nullum debere esse, ne minimum quidem, si per legem justificari deberemus". [1])

былъ наказанъ Ангеломъ. Какой это былъ грѣхъ, великій или малый, я не разбираю: но я знаю, что не должно быть никакаго грѣха, ни самаго малаго, если бы мы должны были оправдываться чрезъ законъ.

Вотъ ученіе Ѳеофана Прокоповича объ оправданіи. Представляется вопросъ: вполнѣ ли оно согласно съ ученіемъ нашей Церкви? Отвѣчать на это трудно. Во-первыхъ, наша Церковь, не признавая въ своей сферѣ требованій разсудка, на многіе вопросы, порожденные раціонализмомъ Запада, не даетъ отвѣтовъ. Во-вторыхъ, св. отцы Восточной Церкви представляютъ мало матеріаловъ для опредѣленія ученія объ оправданіи въ его простраинѣйшемъ объемѣ. Противорѣчіе вѣры и дѣлъ, какъ результатъ того же раціонализма, возникло и развилось на Западѣ въ формѣ двухъ односторонникъ ученій — католическаго и протестантскаго.

Итакъ, при опредѣленіи православнаго ученія объ оправданіи, мы будемъ руководствоваться тѣмъ, что положительно признаетъ, и что отвергаетъ Церковь въ своихъ символическихъ книгахъ. Основываясь на нихъ, мы знаемъ, что Церковь полагаетъ два необходимыя условія для спасенія: вѣру и дѣла. [2]) Слѣдовательно, она равно отвергаетъ тѣхъ, которые думаютъ спастись одною вѣрою и пренебрегаютъ дѣлами, и тѣхъ, которые впадаютъ въ противоположную крайность. Мы видѣли, что этотъ догматъ удержали во всей чистотѣ Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ.

Что касается до отношенія вѣры къ дѣламъ, мы знаемъ, что вѣра предшествуетъ дѣламъ [3]), но что дѣла суть плоды

---

[1]) Стр. 540—541.

[2]) „Православное Исповѣданіе вѣры", изд. 1712 г., стр. 1. Вопросъ: „Человѣкъ христіанинъ Православный и Каѳолическій, что должествуетъ хранити, да наслѣдуетъ жизнь вѣчную?" Отвѣтъ: „Вѣру правую и дѣла добрая".

[3]) „Прав. Испов. вѣры", стр. 1 и 2. „Первѣе должествуетъ христіанинъ вѣровати, и послѣжде творити добрая дѣла: попеже не можно есть ва благоуго-

вѣры. [1]) Если такъ, то корень, сѣмя благихъ дѣлъ лежитъ въ самой вѣрѣ и есть необходимая принадлежность вѣры. Слѣдовательно, вѣра и любовь нераздѣльны, и та вѣра, въ которой нѣтъ любви, не есть вѣра. [2]) Далѣе мы знаемъ, что Церковь признаетъ похоть за грѣхъ, предписываетъ покаяніе за грѣхи невольные, и слѣдовательно отрицаетъ возможность безгрѣшнаго исполненія закона. [3]) Основываясь на этомъ, мы имѣемъ полное право сказать, что человѣкъ оправдывается одною вѣрою.

Таковы главныя положенія Ѳеофанова ученія.

Но онъ почерпнулъ ихъ изъ источниковъ Западныхъ, изъ писателей протестантскихъ, Меланхтона, Хемница, Гергарда и другихъ, и потому, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ частныхъ вопросахъ, онъ увлекся ложнымъ мудрованіемъ, плодомъ раціонализма, переступающаго за предѣлы установленные Церковью. Кромѣ того, онъ постоянно имѣлъ въ виду противниковъ, писалъ подъ вліяніемъ страстной религіозной полемики Западной, находившей у насъ сильный отголосокъ, самъ былъ характера пылкаго, и личностью своею, равно какъ и отношеніемъ своимъ къ другой существовавшей у насъ школѣ, походилъ на реформаторовъ Западныхъ. Всѣ эти обстоятельства должны быть взяты въ расчетъ. Мы же никакъ не осмѣливаемся рѣшать вопросъ, выходящій изъ предѣловъ этой диссертаціи; это право принадлежитъ современнымъ представителямъ православнаго ученія, глубоко

дитъ кто Богу безъ вѣры.. первѣе подобаетъ имѣти вѣру къ Богу, а второе правити жизнь свою по вѣрѣ".

[1]) „Прав. Испов. вѣры", стр. 68. „Благая дѣла, сіе есть христіанская добродѣтель, есть плодъ, иже раждается отъ вѣры".

[2]) Ни одинъ католикъ и ни одинъ протестантъ не откажется признать дѣла за плоды вѣры; но въ развитіи догмата объ оправданіи, тѣ и другіе измѣняютъ этому простому и ясному ученію. У протестанта понятіе плода переходитъ въ понятіе послѣдствія, слѣдовательно утрачивается органическая связь вѣры и любви. Католикъ же не различилъ дѣла, какъ факта проявившагося, отъ побужденія—отъ начала любви, дѣла внутренняго отъ внѣшняго, и вслѣдствіе того, что первое есть необходимое условіе оправданія, требовалъ втораго, какъ равно необходимаго. Конечно, если бы онъ различилъ эти два понятія, то можно бы было обойтись и безъ чистилища.

[3]) „Прав. Исповѣд. вѣры", стр. 72, 79.

изучившимъ духъ его. [1]) Наше дѣло въ этомъ трудѣ ограничивается сличеніемъ двухъ системъ съ тѣмъ, что̀ каждый православный можетъ почерпнуть изъ символическихъ книгъ нашей церкви, что̀ каждый можетъ и долженъ знать.

Статьею объ оправданіи оканчивается рядъ богословскихъ трактатовъ, самимъ Θеофаномъ Прокоповичемъ написанныхъ. Остальное, по его запискамъ, составлено его учениками. Поэтому мы здѣсь остановимся.

Изъ всего нами показаннаго должно заключить, что Θеофанъ Прокоповичъ расходился съ Стефаномъ Яворскимъ въ ученіи о мытарствахъ, объ эпитиміяхъ [2]), о призываніи святыхъ, и пр.

Теперь мы должны показать значеніе системы Θеофановой вообще. Кажется, оно выдается изъ нашихъ выписокъ. Мы подробно изложили отрицательную сторону, оттого что въ ней заключается главное достоинство всей книги; въ ней особенно видѣнъ прямой умъ и сильная діалектика, которою владѣлъ Θеофанъ Прокоповичъ. Въ ней же мы нашли блистательное опроверженіе положеній и доказательствъ, занм-

---

[1]) При этомъ случаѣ не могу не замѣтить, что самъ Θеофанъ Прокоповичъ искренно призывалъ къ такому разбору его трудовъ. Вотъ что̀ онъ говоритъ въ предисловіи къ первой книгѣ: „Si quid tale mihi aliquando exciderit, quod aut testimonio verbi divini careuerit, aut non bene intellectum, et a re alienum habuerit testimonium, id omne tanquam suspectum, non sincerum et adulterinum rejiciatur, cupere me atque flagitare mature significo“. (Если бы мнѣ случилось сказать что нибудь не подтверждаемое свидѣтельствомъ слова Божія, или основанное на свидѣтельствѣ не хорошо понятомъ, или къ дѣлу не относящемся: все это пусть отбросится, какъ подозрительное, нечистое и ложное. Этого и прошу и требую, и заранѣе объ этомъ заявляю).

[2]) Онъ не считалъ ихъ необходимыми; ибо не признавалъ, чтобы при отпущеніи грѣховъ вѣчная казнь замѣнялась временною, и чтобы послѣдствіемъ человѣкъ искупалъ свои грѣхи передъ Богомъ. Вотъ его положеніе изъ статьи de poenitentia, составленной его продолжателемъ: „Post remissam culpam nulla τιμωρία, sive poena proprie dicta, peccatoribus conversis et justificatis imminet: manet tamen interdum παιδεία sive paterna castigatio et afflictio medicinalis“. (Послѣ отпущенія вины, никакое наказаніе въ собственномъ смыслѣ τιμωρία—грѣшникамъ обратившимся и оправданнымъ не угрожаетъ: но остается иногда παιδεία—отеческое наказаніе—врачеваніе).— См. также прибавленіе къ „Духов. Регламенту“ ст. о пресвитерѣхъ.

ствованныхъ Стефаномъ Яворскимъ изъ католическихъ писателей, особенно іезуитскихъ. Что касается до положительнаго достоинства Ѳеофановой системы, то мы замѣтили при разборѣ первой книги, что Ѳеофанъ Прокоповичъ, допуская безъ всякаго внѣшняго ограниченія личное изслѣдованіе, слѣдовательно принимая протестантское начало, открывалъ дорогу всѣмъ дальнѣйшимъ заблужденіямъ протестантизма и лишалъ свои собственныя положенія той силы, которую имѣетъ только слово Церкви и никакое лицо себѣ присвоить и удержать за собою не можетъ. Между тѣмъ, въ системѣ Ѳеофановой фактъ Церкви занимаетъ мѣсто второстепенное. *) Поэтому, противъ его основнаго положенія, вполнѣ сильны всѣ возраженія Стефана Яворскаго, въ статьѣ *о преданіи* и въ другихъ мѣстахъ, противъ личнаго произвольнаго толкованія. Точно такъ, ученіе Стефана *объ оправданіи* не устоитъ противъ сильныхъ и ясныхъ опроверженій Ѳеофана Прокоповича.

Итакъ, значеніе и достоинство системы Ѳеофановой есть по преимуществу отрицательное; она относится къ „Камню вѣры", какъ вообще протестантизмъ относится къ католицизму.

Самъ Ѳеофанъ Прокоповичъ сознаетъ это. Часто повторяетъ онъ, что главнымъ, постояннымъ его побужденіемъ было сильное желаніе очистить церковное ученіе отъ латин-

*) Вотъ что Ѳеофанъ Прокоповичъ говоритъ о церкви въ общемъ оглавленіи предъ статьею de statu hominis integri: „Voluit quoque Deus fideles suos, qui per Christum reparantur, in quandam certam rempublicam seu civitatem compingere, quae dicitur Ecclesia, ut ita melius sui suos agnoscerent, se invicem juvarent et solarentur, atque adversus hostes divino praesidio defenderent". и болѣе ничего. (Богъ восхотѣлъ вѣрныхъ своихъ, которые чрезъ Христа возстановляются, соединить въ нѣкоторое общество, которое называется Церковью, чтобы такимъ образомъ свои своихъ лучше знали, другъ друга поддерживали и утѣшали, и противъ враговъ божественнымъ охраненіемъ защищали). Впрочемъ, въ другомъ сочиненіи, въ своей „Апологіи", Ѳеофанъ Прокоповичъ прекрасно защищаетъ противъ протестантовъ истинное понятіе о Церкви каѳолической и единой. Протестанты писали, что признаютъ Церковь, какъ общее отвлеченное понятіе, включающее въ себѣ многіе виды, въ томъ числѣ и ихъ вѣроисповѣданіе; но отказывали Православной Церкви въ названіи единой и каѳолической, оттого, что она не обнимаетъ всего міра. Противъ этого,

ской примѣси, вошедшей въ него вслѣдствіе продолжительнаго вліянія католической школы на образованіе нашего духовенства. Вмѣсто слова Божія и св. отцевъ нашей Церкви, изучали въ то время писателей Западныхъ; отъ чистаго, свѣтлаго ученія первыхъ обращались къ темнымъ, искусственнымъ, хитрымъ толкованіямъ схоластиковъ; ихъ творенія, передѣланныя и искаженныя іезуитами, наводняли наши школы. Ѳеофанъ Прокоповичъ первый понялъ и глубоко почувствовалъ это зло. Еще въ дѣтствѣ, какъ говоритъ онъ самъ, запала въ него мысль, никогда его не оставлявшая, обратиться къ чистѣйшимъ источникамъ, и принявши за норму одно св. писаніе, очистить современное ученіе отъ всего ложнаго и суетнаго. Въ одномъ мѣстѣ онъ восклицаетъ:

„Nullas humanas argumentationes contra valere quidquam: „Никакія человѣческія аргументаціи, направленныя про-

Ѳеофанъ Прокоповичъ доказываетъ, что свойство каѳолической принадлежитъ Церкви не по ея объему, а по внутреннему ея характеру всеобщности и абсолютности, и что въ ея сферѣ всѣ вѣроисповѣданія христіанскія мѣста имѣть не могутъ. „Si Ecclesia ex variis secum pugnantibus sectis coalescat, quomodo una esse queat? Unitas enim non in uno visibili capite consistit, ut Monarchici cum Bellarmino hallucinantur, sed in unitate sententiae consensuque dogmatum, quae si vera sunt, uniunt nos uni capiti nostro Christo Domino. Tolle ergo unitatem fidei, certe unitatem tolles Ecclesiae". (Если Церковь состоитъ изъ различныхъ между собою враждующихъ сектъ, какимъ образомъ она можетъ быть единая? Единство состоитъ не въ одной видимой главѣ, какъ бредятъ монархисты съ Белларминомъ; но въ единствѣ убѣжденія, въ согласіи догматовъ, которые, если истинны, соединяютъ насъ съ единою Главою — Господомъ Христомъ. Уничтожь единство вѣры, и ты уничтожишь единство Церкви). Иначе, какую силу будутъ имѣть анаѳемы, и къ чему всѣ споры, если вездѣ обрѣтается спасеніе? „Catholicae ergo meretur nomen Ecclesia, non quod a toto mundo frequentetur, sed quod toti mundo aperta sit et omnibus mortalibus pateat". (Церковь заслуживаетъ названіе каѳолической не въ томъ смыслѣ, что она по всему міру распространяется, но въ томъ, что она всему міру открыта, всѣмъ смертнымъ доступна). Поэтому, только нашу Церковь онъ называетъ Каѳолическою „quod videmus illam per omnia cum Evangelio et doctrina Apostolorum totaque antiqua Ecclesia ad amussim congruere", (потому что мы видимъ ее во всемъ согласною съ евангеліемъ и ученіемъ апостольскимъ и всею древнею Церковію). Апостольскою она называется оттого, что отъ самихъ Апостоловъ непрерывно до нашего времени Духъ Святый нисходитъ на ея пастырей черезъ рукоположеніе.

omnes hostiles syllogismos vanos et futiles esse!“

тивъ, не имѣютъ ни какой силы, всѣ силлогизмы противниковъ пустые и вздорные!“

Въ этомъ стремленіи онъ сходился съ протестантскою школою, и трудно ему было вполнѣ уберечься отъ ея вліянія. Въ подтвержденіе нашей мысли, напомнимъ выписанныя нами мѣста изъ слова къ приступающимъ къ изученію Богословія, и часто повторяемыя увѣщанія — отвергнуть произвольныя толкованія, по преданію и на вѣру принятыя отъ писателей неправославныхъ, незаслуживающихъ довѣренности.

„Subit hic in animum nunquam satis ploranda quorundam hominum misera stolidi-tas, qui quamprimum ab aliis (maxime de quibus sint heterodoxi), audierint aut ipsi temere conceperint opinionem; nunquam illam convelli, suoque ex animo dimittere patiuntur“.

„Здѣсь приходитъ на умъ жалкое, никогда довольно не могущее быть оплаканнымъ, тупоуміе нѣкоторыхъ людей, которые, какъ скоро услышатъ отъ другихъ (особенно отъ неправославныхъ) или сами безразсудно примутъ какое нибудь мнѣніе, никогда уже не допускаютъ исторгнуть или выпустить его изъ своей головы“.

Вотъ еще замѣчательное мѣсто, въ которомъ Ѳеофанъ Прокоповичъ говоритъ о самомъ себѣ:

„Artem aggredimur praeceptis brevem, fructu infinitam,

„Приступаемъ къ наукѣ, по наставленіямъ краткой, но по

Наконецъ, отстранивши всѣ внѣшніе признаки Церкви, о которыхъ могутъ быть безконечные споры, Ѳеофанъ Прокоповичъ предлагаетъ, для узнанія Церкви, слѣдующій вопросъ: чье ученіе вполнѣ согласно съ писаніемъ и ограничивается разсмотрѣніемъ догмата объ исхожденіи Св. Духа. „Quo quidem solo bene cognito, non est cur de aliis magnopere disceptemus Nam, si in hoc dogmate errare vos et Pontificios convincemus, satis utique ostendemus, nec doctrinam vestram puram esse, nec Ecclesiam veram et Catholicam“. (Это одно хорошо изслѣдовавши, нѣтъ надобности много разсуждать о другомъ.. Ибо, если въ этомъ догматѣ мы опровергнемъ васъ [протестантовъ] и папистовъ, достаточно будетъ показано, что ученіе ваше не чистое, и Церковь не истинная и не каѳолическая). Сюда же должно отнести и то мѣсто изъ Введенія въ Богословіе, въ которомъ Ѳеофанъ Прокоповичъ защищаетъ непогрѣшимость Вселенскихъ соборовъ.

omnium aeque praestantissimam, atque utilissimam, artem, inquam, legitime interpretandi s. Scripturam, et veram, litteralemque ejus sententiam pervestigandi. Id, quod a puero ardentissime optabam, sed vix sperabam: adeo scilicet fama etiam sincerae institutionis longinqua a nobis est. Ex quo factum erat, ut antequam quidquam audirem de Bellarmino aut aliis ejusdem farinae magistris, Bellarmini opinionem pro certa habuerim, sacrae videlicet Scripturae vagum quoddam, anceps, obscurum et non necessarium scriptum esse. Errorem hunc confirmabat abusus concionatorum, qui nihil non detorquent, ad quod volunt..... Causa tanti mali est, quod boni illi magistri non serium sacrae Scripturae studium habuerint, neque Christum, sed se ipsos praedicare instituerint (quanquam hoc pacto se ipsos male vendant, cum, nisi apud imperitos et idiotas, eloquentiae nomen mereri nequeant). Non ergo quidquam pensi habebant, hoc an illud significet aliqua Scripturae sententia: modo utcunque illam ad rem suam detorquerent. Estque eorum haec ratio, facundas scilicet concionesnas farciendi: sumitur co-

плоду безпредѣльной, и всѣхъ превосходнѣйшей и полезнѣйшей: я говорю о наукѣ правильнаго истолкованія свящ. писанія и изслѣдованія его истиннаго и буквальнаго смысла. Это то, чего я отъ юности пламеннѣйшимъ образомъ жаждалъ, но едва чаялъ: такъ далека отъ насъ самая молва о правильномъ ученіи. Отъ этого происходило то, что прежде, чѣмъ я что нибудь слышалъ о Беллармине и другихъ учителяхъ того же сорта, я уже считалъ за истину мнѣніе Беллармина: т. е. что въ свящ. писаніи нѣчто написано шатко, двусмысленно, темно и не необходимо. Это заблужденіе усиливалось еще злоупотребленіемъ проповѣдниковъ, которые ничего не оставляютъ неизвращеннымъ ради своей цѣли... Причина такого зла состоитъ въ томъ, что эти добрые учители не считали дѣломъ серьезнымъ изученіе свящ. писанія, и не Христа, но самихъ себя научали проповѣдывать.. (хотя этимъ они даютъ себѣ плохую цѣну если, не находятъ возможнымъ стяжать славу краснорѣчія, развѣ только у невѣждъ и дураковъ!) Поэтому они ни во что считали, то или другое означаетъ извѣстная мысль свящ. писанія; только

dex Scripturae et una ipsius amplissimus ille index, *Concordantiae Biblicae* dictus; reperit ibi mox doctor *vocabulum* rei suae, et percurrit longum tractum *sententiarum*, in quibus id ipsum vocabulum invenitur; observatque, num ad rem suam sententia aliqua trahi possit, et, quam posse judicat, trahit. Ut dictum illud: *Omnis caro foenum est*, opportunum visum fuit rabulae, ad quod minime spectat. Ita ipsi abutuntur scripturâ; et hic porro nata est blasphemia superius a nobis rejecta, sacram Scripturam esse ancipitem ad quodcunque probandum trahi posse, servam esse hominum arbitrii, et cereum nasum, et nauticas braccas". *)

бы какъ нибудь извратить ее для своей цѣли... У нихъ такой способъ начинять свои велерѣчивыя проповѣди: берется книга свящ писанія, и вмѣстѣ съ нею обширнѣйшій указатель, извѣстный подъ названіемъ: *Библейскія конкорданціи*. Докторъ сейчасъ отъискиваетъ тамъ *словечко*, относящееся къ его предмету, пробѣгаетъ длинный рядъ текстовъ, въ которыхъ это словечко встрѣчается; высматриваетъ, нельзя ли воспользоваться какимъ нибудь изрѣченіемъ на свою тему, и, какое только находитъ возможнымъ, извлекаетъ. Напр. такое изрѣченіе — *всякая плоть есть трава*, какъ удобно крючкодѣю направить туда, куда оно никакого не имѣетъ отношенія!.. Такъ то они сами злоупотребляютъ писаніемъ; и отсюда то произошла та хула, которая нами выше опровергнута, что свящ. писаніе двусмысленно, что его можно таскать для подтвержденія чего угодно, что оно слуга человѣческаго произвола, восковая фигурка, корабельный парусъ и т. д."

Почти тоже самое повторяетъ Ѳеофанъ Прокоповичъ, говоря о разныхъ смыслахъ, которые католики находятъ или

*) Т. I, стр. 131 — 132.

лучше произвольно вносятъ въ ясные тексты, и приводитъ нѣсколько любопытныхъ примѣровъ:

„Singulas etiam voculas et dicta explicatione non indigentia explicant, torquent, mysteria habere dicunt, et miserum in modum excornificant. Ut laudatus supra Mlodzianovius jesuita dictum illud Genes II, 15: *Tulit ergo Dominus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis*, mire divexat, verbum—*tulit* explicando, vel potius implicando, et inde ostendit hominem non posse ad virtutes pervenire, sed opus habere, ut feratur. Quod quidem verum est, sed non ex illo dicto docetur. Alius jesuita Thomas Le Blanc in illo Psalm. XXI, 10: *Quoniam tu es, qui extraxisti me de ventre*, mysterium effodit in voce *extraxisti*, etc.“ *)

„Отрывочныя выраженія и изрѣченія не нуждающіяся въ объясненіи они объясняютъ, извращаютъ, придаютъ имъ таинственный смыслъ и уродуютъ жалкимъ образомъ. Напр. вышеупомянутый іезуитъ Млодзяновскій удивительно извращаетъ извѣстное изрѣченіе Бытія II, 15: *взялъ Господь человѣка и положилъ его въ рай сладости.* Раскрывая или лучше запутывая слово *взялъ* (по латыни—*посесъ*—tulit), онъ доказывалъ на основаніи его, что человѣкъ самъ не могъ достигать добродѣтели, но имѣлъ нужду въ *пошеніи — ut feratur*... Хотя это и справедливо, но не изъ этого изрѣченія слѣдуетъ.. Другой іезуитъ Ѳома ле — Бланъ въ изрѣченіи псалма XXI, 10: *ты извлекъ меня изъ чрева*—изыскиваетъ тайну въ словѣ *извлекъ* и т. д.“

Въ другомъ мѣстѣ, Ѳеофанъ Прокоповичъ нападаетъ на злоупотребленіе различеній—distinctionum.

„Faciunt ita plerique inani conscientiae metu, cum putent sententias, quas pridem, et a quibusdam non condemnendae auctoritatis hominibus audiverunt, diuque imbiberunt, esse vera dogmata, et quae abjicere

„Многіе такъ поступаютъ по пустому страху совѣсти, полагая, что мнѣнія, которыя они издавна слышали (притомъ отъ людей не низкаго авторитета) и которыя долго впитывали въ себя, суть истинныя

*) Т. I, стр. 140—141.

sit nefas. Hoc metu plerique etiam ex orthodoxis, ex heterodoxis autem omnes (si forte illos excipias, qui ex malitia vecordes sunt) percelluntur. Ita frustra quantumvis clarissima Scripturae testimonia haereticis contra ipsorum doctrinam objicimus Non enim cogitant ipsi opinionem suam posse judicari, sed tantum solliciti sunt, quidquam ad tanta testimonia rejectare queant. Inde fit, ut, si lenissima vanissimaque aliqua *distinctiuncula* sese obtulerit ipsis, illam avide arripiant, et quasi firmissimo responso contenti sint. Tanta est praeoccupatae opinionis tyrannis!" *)

догматы, и что ихъ оставить нельзя. Этимъ страхомъ поражаются очень многіе и изъ православныхъ, а изъ инославныхъ всѣ (если исключить тѣхъ, которые отъ злости дѣлаются совсѣмъ безумны). Поэтому мы напрасно предлагаемъ еретикамъ противъ ихъ ученія яснѣйшія мѣста писанія. Они и не думаютъ о томъ, чтобы ихъ мнѣнія можно было обсуждать, а только озабочены тѣмъ, что̀ бы можно было возразить на такія свидѣтельства. Отъ этого происходитъ, что если имъ попадется какое нибудь ничтожнѣйшее и пустѣйшее *различеньице*, они жадно схватываются за него, и довольствуются имъ, какъ бы самымъ твердымъ отвѣтомъ. Такова тиранія предвзятаго мнѣнія!"

Изъ всего этого достаточно усматривается, что дѣятельность Ѳеофана Прокоповича была преобразовательная, совершенно противоположная характеру блюстительной дѣятельности Стефана Яворскаго. Каждая изъ нихъ, отдѣльно взятая, была односторонна и вела къ заблужденіямъ; но онѣ дополнялись взаимно, и ихъ борьбою православіе очищалось отъ всего наноснаго, чуждаго.

Доказавши, что въ сферѣ церковнаго ученія, вліяніе католицизма и протестантизма выразилось двумя противоположными системами, мы могли бы заключить этимъ первую часть нашего изслѣдованія; но, для большей полноты, представимъ подтвержденіе нашей мысли, заимствованное изъ отношенія Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича къ

*) Т. I, стр 143

ученіямъ Западнымъ и ихъ представителямъ, изъ общаго объ нихъ отзыва ихъ современниковъ. наконецъ изъ ихъ взаимныхъ, враждебныхъ отношеній.

Если Стефанъ Яворскій развился въ духѣ католицизма, а Θеофанъ Прокоповичъ въ духѣ протестантизма: то, очевидно, первый долженъ былъ явиться противникомъ реформаціи и отъ нея оборонять нашу Церковь: наоборотъ, Θеофанъ Прокоповичъ долженъ былъ принять такое же положеніе въ отношеніи къ Римской Церкви. Стоитъ пересмотрѣть каталогъ сочиненій обоихъ богослововъ для того, чтобы убѣдиться, что такъ было дѣйствительно. Стефанъ Яворскій написалъ „Камень вѣры" противъ протестантовъ, „Обличеніе" Θеофану Прокоповичу въ 18 статьяхъ. въ которомъ онъ оспаривалъ его ученіе объ оправданіи. Во многихъ своихъ проповѣдяхъ, Стефанъ Яворскій имѣетъ въ виду протестантовъ. Θеофилактъ Лопатинскій въ „Апокризисѣ" приписываетъ ему разсужденіе о времени пресуществленія евхаристіи и какіе то трактаты на Латинскомъ языкѣ противъ католиковъ; но объ нихъ болѣе нигдѣ не упоминается.

Католики уважали Стефана Яворскаго и нерѣдко за него заступались. Доминиканецъ, Бернардъ Рибера, бывшій при коронаціи Анны Іоанновны вмѣстѣ съ Испанскимъ посломъ, издалъ въ защиту „Камня вѣры" противъ Франциска Буддея (Epistola apologetica contra Stephanum Iavorscium) цѣлую книгу—Responsum antapologeticum. Іезуитская пропаганда перевела „Камень вѣры" на Латинскій языкъ.

Наконецъ, Стефанъ Яворскій черпалъ свои доводы изъ писателей католическихъ, іезуитовъ: Бекана, Беллармина, лѣтописей Баронія и пр.

Протестанты, между прочими знаменитый Мосгеймъ, не любили его, бранили и опровергали его книгу въ своихъ журналахъ. *)

Θеофанъ Прокоповичъ написалъ противъ католиковъ исключительно: „Апологію или защищеніе мощей кіевопечерскихъ и пр.", „Примѣчанія на вышеименованную книгу Бернарда Риберы" (неизданныя) „Examen concilii Florentini"

*) „Словарь Дух. Пис." т. II. ст. „Стефанъ Яворскій".

(книга неизвѣстная). Въ своихъ богословскихъ сочиненіяхъ онъ опровергаетъ преимущественно доктрину католиковъ (о Писаніи, объ исхожденіи св. Духа и пр.). Въ „Правдѣ воли монаршей, въ Книгѣ о блаженствахъ, въ проповѣди о власти и чести Царской," и во многихъ другихъ сочиненіяхъ, написанныхъ подъ вліяніемъ современныхъ обстоятельствъ, онъ обличаетъ западное духовенство въ властолюбіи, въ притязаніи на непринадлежащую ему свѣтскую власть.

Въ кругу протестантскихъ богослововъ, Ѳеофанъ Прокоповичъ пользовался особенною заслуженною славою. О вліяніи его свидѣтельствуетъ обращеніе къ православію ученаго англійскаго пастора Михаила Маларда [1]). Англичане перевели и напечатали его катихизисъ. [2]) Ѳеофанъ Прокоповичъ руководствовался писателями протестантскими, Хемницiемъ, Гергардомъ, Мосгеймомъ и пр., и вездѣ отзывался объ нихъ съ похвалою и любовью. Конечно, Ѳеофанъ Прокоповичъ писалъ также противъ протестантовъ, но совершенно въ другомъ духѣ, нежели Стефанъ Яворскій.

Стефанъ Яворскій боялся протестантовъ и былъ ожесточенъ противъ нихъ. Это видно изъ самаго тона его книги. Мы не будемъ говорить о рѣзкости отзывовъ, о плодовитой бранчивости, оттого, что эти свойства принадлежатъ, за весьма немногими исключеніями, всей полемической литературѣ того времени, а только укажемъ на тѣ мѣста (изъ *Предувѣдомленія*), въ которыхъ авторъ явно несправедливъ: объясняетъ реформацію, какъ плодъ самыхъ низкихъ, корыстныхъ и безнравственныхъ побужденій: въ отверженіи иконъ онъ видитъ предлогъ къ разграбленію церквей, въ уничтоженіи постовъ и монашескихъ обѣтовъ—потворство страстямъ и неограниченной привязанности къ вещественнымъ благамъ. Во всѣхъ этихъ выходкахъ, и ихъ можно бы привести очень много, слышится отзывъ страстной іезуитской проповѣди;

---

[1]) Въ Miscellanea Sacra (стр. 163—215) напечатано письмо Ѳеофана Прокоповича къ Маларду и отвѣтъ послѣдняго, содержащій въ себѣ исповѣданіе православной вѣры въ статьяхъ отличительныхъ отъ католическихъ и протестантскихъ.

[2]) См. Die Gebräuche und Ceremonien der Griechischen Kirche in Russland von Johann Glen. King. 1773.

это голосъ партіи, ожесточенной односторонности *). Но оставимъ частности и опредѣлимъ общій характеръ полемики Стефана Яворскаго. Въ ней повторяется постоянно, хотя въ разныхъ формахъ, одинъ упрекъ—въ отверженіи стараго, въ стремленіи къ новому. Стефанъ Яворскій преслѣдуетъ реформацію, какъ таковую. Ему нѣтъ дѣла до того, каково на Западѣ было это старое; онъ забываетъ, что протестантизмъ былъ вызванъ католицизмомъ и заключаетъ въ себѣ истинную сторону—отрицаніе Римской Церкви. Онъ видитъ въ немъ только нововведенія и молчитъ о заблужденіяхъ, доставшихся ему по наслѣдству отъ католицизма. Такой взглядъ охотно принимали католики.

Ѳеофанъ Прокоповичъ представляетъ обратное явленіе. Онъ смотритъ на католицизмъ глазами протестантовъ. Своекорыстіе, властолюбіе, притворство, умышленное искаженіе и непризнаніе истины, вотъ что видитъ онъ въ Римской Церкви вообще; но особенно онъ бываетъ изобрѣтателенъ на самыя язвительныя насмѣшки, когда доходитъ дѣло до іезуитовъ и постоянныхъ его противниковъ — Беллармина, Векана, Корнелія, Пиггія и пр. Напротивъ, сердце его лежало къ протестантамъ. Вотъ какими словами начинается его отвѣтъ на ихъ посланіе къ Михаилу Шію:

„Quod si privatim de me, quid hominis sim, cognoscere cupitis, scitote me omnium veritatis studiosorum esse amatissimum, cunctissimum; nec, ut amem aliquem talem, habeo opus, ut ipsum videam; satis est, si audiam studere eum veritati. Quomodo nunc in vos me affectum sentio. Cum enim scriptum vestrum, quo, R. R.

„Если желаете знать обо мнѣ, что я за человѣкъ, знайте, что я всецѣло преданъ всѣмъ любителямъ истины. И, дабы полюбить кого нибудь такого, я не нуждаюсь въ томъ, чтобы видѣть его лично; довольно, если услышу, что онъ любитъ истину. Такъ теперь я расположенъ относительно васъ. Когда я увидѣлъ и прочиталъ ваше

*) Нѣкоторые изъ новѣйшихъ католическихъ писателей сами отказались отъ этихъ обвиненій. Можемъ привести въ примѣръ Мёлера, который совершенно иначе смотритъ на реформу и оправдываетъ нравственный характеръ первыхъ реформаторовъ.

patris Michaelis litteris rescribere non gravati estis, vidi et perlegi, non contentionis animo, sed studio veritatis id vos fecisse existimo; nam si contendere vobis libuisset, non apud nos utique, qui longe absumus, locum istius pugnae quaereretis; habetis enim vicinos vobis, imo domesticos, eosque amplissimos contendendi campos...[1]). Dicimus vos homines esse divites, potentes, doctos, variarum artium peritissimos, bonos etiam viros, bonos homines, veros autem Christianos, donec quidem haec durabit inter nos dissensio, appellare non audemus". [2])

письмо, которымъ вы не потяготились отвѣтить на письмо достопочтеннаго О. Михаила, думаю, что это вы сдѣлали не изъ желанія спорить, но изъ любви къ истинѣ. Потому что если бы вамъ хотѣлось спорить, то, конечно не у насъ, которые отъ васъ далеко, вы стали бы искать мѣста для такого состязанія; въ своемъ сосѣдствѣ, даже у себя дома, вы имѣете обширнѣйшія поприща для состязанія... Мы называемъ васъ людьми богатыми, сильными, учеными, опытнѣйшими во всѣхъ искусствахъ и добрыми мужами, добрыми людьми; но истинными христіанами васъ назвать не смѣемъ, пока продолжается между нами это раздѣленіе".

Почему Ѳеофанъ Прокоповичъ отказывается признать протестантовъ за истинныхъ христіанъ, мы узнаемъ изъ цѣлаго его письма. Нѣмецкіе Богословы обратились къ Михаилу Шію съ предложеніемъ такого рода: вы отвергаете католиковъ, оттого что въ ихъ церковь вкрались заблужденія; но мы эти заблужденія опровергли; мы воскресили христіанство первыхъ вѣковъ и требуемъ, чтобы вы къ намъ присоединились. На это отвѣчаетъ Ѳеофанъ Прокоповичъ: вы говорите, что получили призваніе отъ Бога на очищеніе и возстановленіе Церкви. Но если вамъ будетъ доказано, что вы не вполнѣ оторвались отъ католицизма, ибо раздѣляете съ его послѣдователями одно заблужденіе, объ исхожденіи Св Духа отъ Сына, то не будетъ ли ясно, что вы не совершили очищенія, и

[1]) Miscellanea Sacra pag. 6—7.
[2]) Ibid. 61.

что ваша реформа не Божіе, а человѣческое и неудачное дѣло?

Такимъ образомъ можетъ быть сведенъ къ одному вопросу нашъ споръ съ католиками и протестантами: вотъ какой смыслъ, съ точки зрѣнія Ѳеофановой, получаетъ вопросъ объ исхожденіи Св. Духа, такъ полно и такъ превосходно имъ изложенный! *)

Изъ всего этого видно, что Ѳеофанъ Прокоповичъ хвалилъ стремленіе, побудившее протестантовъ искать истины внѣ католицизма, и жалѣлъ только о томъ, что это стремленіе не увѣнчалось полнымъ успѣхомъ. Поэтому онъ особенно обратилъ вниманіе на то, что протестантами удержано ложнаго. Онъ совѣтуетъ Германскимъ ученымъ вполнѣ раздѣлаться съ авторитетомъ католическихъ преданій и призываетъ ихъ къ ревностному изученію писанія.

„Scimus etiam nomine piae et apertae simplicitatis Germanam nationem inter alias commendari. Si ita est, perpendite, quaeso, simplici et non facato cor-

„Мы знаемъ, что германская нація пользуется между другими славою доброй и открытой искренности. Если это такъ, изслѣдуйте, прошу васъ,

*) Догматъ объ исхожденіи Св. Духа изложенъ Ѳеофаномъ Прокоповичемъ вкратцѣ—въ его Apologia fidei, и подробнѣе, со всею глубиною и ясностію въ Богословской системѣ, въ трактатѣ de processione Spiritus Sancti. Основаніемъ послужилъ знаменитый споръ Марка Ефесскаго, съ Лихудовъ съ іезуитомъ Рутомъ и груды А. Зерникава. Ѳеофанъ Прокоповичъ присоединилъ отъ себя подробныя опроверженія доказательствъ противниковъ и привелъ все это въ систематическій порядокъ. Полный трактатъ содержитъ въ себѣ слѣдующія части: Исторію вопроса объ исхожденіи Св. Духа. (Дополнена послѣ Ѳеофана Прокоповича). Объ исхожденіи и посланіи. Тексты изъ писанія. Свидѣтельства Св. Отцевъ восточныхъ въ пользу православнаго догмата. Свидѣтельства отцевъ западныхъ. Доказательства изъ началъ богословскихъ. Опроверженіе доказательствъ, заимствованныхъ отъ *посланія* и шести другихъ доказательствъ изъ писанія. Длинный трактатъ, почерпнутый большею частію изъ Адама Зерникава и позднѣе дополненный Преосв. Дамаскинымъ Семеновымъ-Рудневымъ о текстахъ изъ Св. Отцевъ восточныхъ и западныхъ, испорченныхъ Латинами. Отвѣты на мѣста изъ Св. Отцевъ, приводимыя католиками. Отвѣты на нѣкоторыя мелкія возраженія. О прибавленіи filioque къ символу вѣры. Объ отношеніяхъ Божественныхъ лицъ. Въ такомъ объемѣ является этотъ трактатъ. Въ немъ можно найти опроверженіе всѣхъ доказательствъ, до Ѳеофана и даже послѣ него приводимыхъ католиками.

de, deposito affectu partium, amore suorum, odio aliorum, abjecto pruritu innatae persuasionis, et docendi invidia, et discendi verecundia conculcata, omnibusque aliis amotis, quae in veritatis investigatione nebulam quandam, aut caliginem affundere solent. Perpendite, inquam, et considerate, an aliquid in divinis litteris inveniatur, quod processionem Spiritus Sancti a Filio doceat, an sint aliqua Patrum sincera pro vobis testimonia, an denique non liquido demonstret, corrupta plurima esse, auctor tractatuum, quos vobis mittimus (разсужденіе Адама Зерникава)?[24*])

съ искреннимъ непредубѣжденнымъ сердцемъ, отложивши пристрастіе партій, любовь къ своему, ненависть къ чужому, отбросивши раздражительность врожденнаго предубѣжденія, поборовши въ себѣ зависть учительства, стыдливость быть учимыми, и удаливши все другое, что̀ при изслѣдованіи истины обыкновенно разливаетъ нѣкоторый туманъ или мракъ; изслѣдуйте, говорю, и разсмотрите, есть ли въ Божественномъ писаніи что нибудь въ пользу ученія объ исхожденіи Духа св. отъ Сына, есть ли какія нибудь подлинныя свидѣтельства Отцевъ за васъ, и наконецъ не показываетъ ли ясно авторъ трактатовъ, которые мы вамъ посылаемъ, что есть много свидѣтельствъ искаженныхъ?[24]

Это письмо и нѣкоторыя мѣста изъ Богословской системы заставляютъ предполагать въ Ѳеофанѣ Прокоповичѣ тайную, любимую мысль, которой онъ впрочемъ нигдѣ прямо не высказываетъ. Кажется, онъ видѣлъ вблизи возможность обращенія Германцевъ къ православной вѣрѣ и понималъ протестантизмъ, какъ кратковременный и необходимый переходный моментъ отъ католицизма къ православію. Вспомнимъ, какъ было сильно участіе протестантовъ къ восточной церкви въ эпоху Ѳеофана Прокоповича, и что въ глазахъ его совершилось обращеніе Адама Зерникава и Маларда. Когда Ѳеофанъ Прокоповичъ говоритъ о протестантизмѣ, слова его звучатъ какою-то великою надеждою и нетерпѣливымъ рвеніемъ.

*) Miscellanea pag. 64.

Теперь должно быть понятно, на какомъ основаніи образовалось преданіе XVIII ст. до насъ дошедшее, равно невыгодное для Стефана Яворскаго и для Ѳеофана Прокоповича. Враги перваго видѣли въ немъ покорное орудіе іезуитской пропаганды и преслѣдовали его клеветами въ многочисленныхъ рукописныхъ пасквиляхъ. Враги Ѳеофана также его не щадили и обвиняли его въ измѣнѣ православію и въ пристрастіи къ протестантизму. Мы уже имѣли случай упомянуть о „Пасквилѣ, нареченномъ Молотокъ", появившемся вслѣдъ за изданіемъ „Камня вѣры" при Елизаветѣ; теперь мы выпишемъ изъ него нѣсколько строкъ, изъ которыхъ будетъ видно, до какой степени доходила ненависть и ожесточеніе противъ Стефана Яворскаго. Неизвѣстный авторъ начинаетъ съ предковъ Стефановыхъ, увѣряетъ, что они были не шляхетскаго происхожденія, что родители его были уніаты, что митрополитъ Варлаамъ послалъ его въ Польшу для ученія, и что всѣмъ извѣстно, что „въ Польшѣ нигдѣ иныхъ высокихъ училищъ нѣтъ, кромѣ іезуитскихъ; тамъ Стефанъ Яворскій наученъ бысть философіи и Богословіи, и изъ сего точно видимо, что онъ былъ не Греческаго но Римскаго закона и сущій іезуитъ; понеже соборище Папежское жестоко запрещаетъ Богословіи учить не токмо иновѣрныхъ, но и въ ихъ законѣ родившихся, ежели прежде не тяжкою клятвою утвердятъ Папу имѣть за главу и ихъ ересь защищать и утверждать даже до смерти; сей же учился въ началѣ въ Львовѣ, а потомъ въ Познанѣ и въ великой Польшѣ у іезутовъ, и тако въ оный законъ іезуитскій дѣйствительно вступилъ". Это условіе точно существовало въ іезуитскихъ училищахъ и многіе члены нашего духовенства, между прочими и Ѳеофанъ Прокоповичъ, добровольно ему покорялись. Авторъ „Отвѣта на пасквиль" также признаетъ, что Стефанъ Яворскій учился у іезуитовъ и отрекался отъ своей вѣры; но послѣ того принесъ покаяніе, и Церковь, примѣромъ блуднаго сына, его разрѣшила и приняла. Но сочинитель „Пасквиля" увѣряетъ, что Стефанъ Яворскій пришелъ въ Кіевъ, „постриженный яко сущій волкъ во одеждѣ овчей, не отрекался и не присягалъ, а яко тать въ Восточную церковь вкрался"; что будучи ректоромъ Кіевской Академіи пересадилъ въ нее іезуитскую науку, ибо

„по немъ много между пшеницею терній возрасте, которое послѣ хотя весьма ревнительнѣйшіе ректоры по истинѣ прилежно искоренить тщались, обаче еще искра въ пеплѣ крыется, о чемъ многіе совершенно ученые по немъ бывшіе тамо ректоры истину сію засвидѣтельствуютъ".

Подобныя обвиненія опровергаетъ Ѳеофилактъ Лопатинскій въ своемъ „Апокризисѣ".

Мы не встрѣчаемъ въ литературѣ XVIII стол. столь дерзкихъ отзывовъ о Ѳеофанѣ Прокоповичѣ. Это объясняется тѣмъ, что его ученіе, большею частію излагаемое имъ на латинскомъ языкѣ и въ ученыхъ формахъ, не многимъ было доступно и не могло возбуждать всеобщаго интереса; къ тому же онъ стоялъ подъ непосредственнымъ покровительствомъ свѣтской власти.

Но сильная партія образовалась противъ него въ духовенствѣ и подала голосъ передъ его поставленіемъ въ епископа псковскаго *). Въ главѣ этой партіи стояли Стефанъ Яворскій, Ѳеофилактъ Лопатинскій и другіе. Они сочинили про-

*) Любопытныя подробности объ этомъ доносѣ сохранились въ письмѣ Ѳеофана Прокоповича къ товарищамъ его, профессорамъ Кіевской Академіи. Представимъ отрывки:

Admodum reverendi Patres, fratres in Deo dilectissimi!

„Scitis quidem optime, quam honeste et perhumane tractatus sit a nobis Gedeon Wiszniowsky, dum in collegio nostro egit professorem; tametsi superbe designatam sibi Poeticam facultatem rejecerit, seque in Rhetoricam, submoto, qui designatus erat, patre Wolczansky, intruserit, annuente piae memoriae Archipraesule, nobisque pacis amore proterviae ejus cedentibus. Neque excidit vobis, ut procaciter frequenti convivio reverendum patrem Silvestrum, collegii praefectum, conviciis incesserit simulque jactaverit doctorale nuper sibi impositum birretum jesuiticum, asininum scilicet decus; et quantâ nos animi moderatione hanc ipsius petulantiam dissimulaverimus. Notum quoque

Достопочтенные отцы, любезнѣйшіе во Христѣ братья!

Вы очень хорошо знаете, какъ честно и дружелюбно мы относились къ Гедеону Вишневскому, когда онъ былъ профессоромъ въ нашей коллегіи, хотя онъ по гордости отвергъ назначенный ему классъ поэзіи, и втерся въ реторику, устранивши опредѣленнаго туда отца Водчанскаго—съ согласія блаженной памяти архипастыря, и мы тогда по любви къ миру уступили его дерзости. Не забыли вы и того, какъ нагло при многолюдномъ собраніи поносилъ онъ ругательствами достопочтеннаго о. Сильвестра, префекта коллегіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ хвастался недавно возложеннымъ на него докторскимъ беретомъ іезуитскимъ, т. е. ослинымъ украшеніемъ, и съ какою сдержанностью духа мы переносили

тивъ Θеофана Прокоповича обвиненіе въ 18 статьяхъ изъ его Богословіи, читанной имъ въ Кіевской Академіи, и требовали отъ него торжественнаго отреченія. Θеофанъ Прокоповичъ восторжествовалъ; но отношенія его къ Стефану Яворскому постоянно были враждебныя. Могло-ли быть иначе, когда цѣлые отрывки изъ писателей Западныхъ, повторяющіеся въ „Камнѣ вѣры", въ „Богословской системѣ" Θеофановой выставлены подъ заглавіемъ: nugae, ineptae opiniones papi-

---

omnibus est quomodo semetipsum sodalitio nostro excluserit".

эту его дерзость. Извѣстно всѣмъ и то, какъ онъ самъ себя исключилъ изъ нашего товарищества".

Этотъ Вишневскій узналъ, что Стефанъ Яворскій и Θеофилактъ Лопатинскій, emissarius ejus, не доброжелательствовали Θеофану Прокоповичу, и, воспользовавшись временемъ назначенія послѣдняго на псковское епископство, написалъ противъ него обличеніе. Стефанъ Яворскій, будучи боленъ, не поѣхалъ на поставленіе и остался въ Москвѣ. Гедеонъ Вишневскій и Θеофилактъ Лопатинскій увѣрили его, что Θеофанъ еретикъ, взяли на себя доказать это и уговорили его послать обличеніе отъ своего имени. Стефанъ Яворскій долго не рѣшался; наконецъ, доносъ былъ отправленъ въ Петербургъ и черезъ Графа Ивана Алексѣевича Мусина-Пушкина представленъ Императору. Θеофанъ Прокоповичъ пишетъ, что въ числѣ 18 обвиненій

„Alii leviculi erant (quantumvis nostri essent at erant conficti); alii orthodoxi, sed a bonis Theologis haereseos damnati. Et nihilominus tamen addita fuit admonitio, ut mitterentur ista dogmata ad orientales Patriarchas et interea miser Theophanes a gradu episcopali contineretur"..

„Иныя между ними были незначительны, и хотя принадлежали намъ, но были искажены; другія были православны, но добрыми богословами осуждены въ ереси. И тѣмъ не менѣе приложено было внушеніе—послать эти догматы къ восточнымъ патріархамъ, а между тѣмъ бѣднаго Θеофана удержать отъ епископской степени"...

Θеофанъ Прокоповичъ оправдался.

„Ostendi breviter, sed luculenter, quosdam ex objectis articulis esse mendaciter confictos, quosdam leves, confictos tamen, et quosdam nostram doctrinam esse, sed veram, orthodoxam, et contrariam ipsi haereticam".

„Я коротко, но ясно показалъ, что нѣкоторые изъ пунктовъ обвиненія были лживо вымышлены, нѣкоторые незначительны и все-таки поддѣланы, а нѣкоторые дѣйствительно представляютъ наше ученіе; но это ученіе истинное православное, а противное ему еретическое".

Наконецъ, онъ доказалъ, что Стефанъ Яворскій не читалъ его Богословія и подписалъ доносъ, также не прочитавши его. Θеофанъ былъ посвященъ; Петръ Великій обласкалъ его и пировалъ у него Стефанъ Яворскій, узнавъ объ этомъ,

starum; и наоборотъ въ „Камнѣ вѣры“ мнѣнія Ѳеофановы опровергаются Стефаномъ Яворскимъ, какъ *нареканія и блядословія противниковъ нашей Церкви.*

Итакъ, отношеніемъ Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича къ вѣроисповѣданіямъ Западнымъ, отзывомъ объ нихъ современниковъ, наконецъ ихъ личными, взаимными отношеніями, еще болѣе подтверждается наше положеніе.

Въ заключеніе, представимъ результатъ, выдающійся изъ первой части нашего изслѣдованія.

пріѣхалъ въ Петербургъ, во всемъ признался, согласился съ Ѳеофаномъ, и повинился передъ нимъ. Они примирились и облобызались при свидѣтеляхъ.

Письмо оканчивается слѣдующими замѣчательными словами:

„Vos autem, fratres dilectissimi, obsecro per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem Spiritus, ut mecum certetis pro me apud Deum precibus, ut liberer a contumacibus, atque ministerium hoc meum erga Jerusalem acceptum sit sanctis, quin et singulos vestrum mature moneo, nostrum hoc litterarium negotium non uno isto in loco finitum iri, sed ampliori theatro operam vestram fore necessariam; atque adeo non sciolorum premenda vestigia, sed eam studiorum rationem unicuique sequendam esse, quae solidae eruditionis parens, literatos, non licitatores efficiat, et quae olim ad publicam lucem non erubuerit. Quandoquidem satis jam nauseae cordatiori saeculo commoverit eruditio (si fas est ita loqui) illa, quae non ex fontibus auctorum integra manat, sed ex lacunis ineptorum ludimagistrorum per luridas chartas eaque corrupta et guttatim scatet; et nihil aliud humanis in mentibus procreat, nisi stultam sui sapientiae persuasionem, umbram, nescio quam, somnium et spectrum. Unde illae ridiculae sciolorum pompae, tricae et rixae, livor quoque et contentio, mutuaque odia, illa denique nunquam satis ploranda phrenesis ingeniorum

„Васъ же, любезнѣйшіе братья, умоляю Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ и благодатью Духа подвизаться вмѣстѣ со мною въ молитвахъ за меня передъ Богомъ, чтобы избавиться мнѣ отъ непокорителей, и чтобы сіе мое служеніе пріятно было святымъ, особенно же каждаго изъ васъ и заблаговременно предувѣдомляю, что наше ученое дѣло не въ одномъ мѣстѣ найдетъ конецъ, но что вашъ трудъ сдѣлается необходимымъ на обширнѣйшемъ поприщѣ.. и чтобы всякому идти не слѣдами лжезнаекъ, но тѣмъ путемъ ученія, который будучи основаніемъ твердаго образованія, производитъ ученыхъ а не торгашей, и за который бы не пришлось когда нибудь краснѣть предъ судомъ общественнымъ.. Довольно уже добродушному вѣку дала тошноты, если можно такъ сказать, та ученость, которая не въ чистомъ видѣ течетъ изъ подлинныхъ источниковъ, а изъ помойныхъ ямъ глупыхъ школьныхъ учителей черезъ заплеснѣвшія хартіи просачивается каплями въ испорченномъ видѣ, и которая въ человѣческихъ умахъ не производитъ ничего, кромѣ глупаго убѣжденія въ учености, какого то помраченія, сна, призрачныхъ видѣній... Отсюда эти смѣ-

Въ сферѣ церковнаго ученія, вліяніе католицизма и протестантизма выразилось двумя системами, взаимно опровергающимися въ томъ, что́ составляетъ сущность системы. Одна изъ нихъ заимствована у католиковъ, другая у протестантовъ. Первая была одностороннимъ противодѣйствіемъ вліянію Реформаціи: вторая такимъ же односторонним противодѣйствіемъ іезуитской школѣ. Церковь терпитъ ту и другую, признавая въ нихъ эту отрицательную силу. Съ двухъ противоположныхъ сторонъ онѣ оберегаютъ ея предѣлы.

Но ни той ни другой Церковь не возвела на степень своей системы, и ни той ни другой не осудила; слѣдовательно общее понятіе, лежащее обѣимъ въ основаніи—понятіе о церковной системѣ—Церковь неисключила изъ своей сферы, признала себѣ чуждымъ. Мы вправѣ сказать, что православная Церковь не имѣетъ системы и не должна имѣть ея.

---

exoritur, qua dementatus homo, cum nihil fere didicerit, omnia tamen sese didicisse opinetur, atque ita infectus in stercore, quod aurum esse putat, perpetuum sordescat". (См. Epistolae Theophanis Prokopowicz, Mosqua. 1776. Epistola VI).

шныя торжества лжеваекъ, споры и вздоры, зависть и соперничество, взаимная ненависть и въ концѣ концовъ то несчастное падменіе умовъ, которымъ человѣкъ отуманившись, хоти бы ничему почти не учился, полагаетъ однако; что онъ всему выучился, и, такимъ образомъ, заразившись, навсегда грязнится въ навозѣ, который онъ принимаетъ за золото"

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Стефанъ Яворскій и Θеофанъ Прокоповичъ, какъ сановники церкви.

Мы видѣли, какъ проявилось католическое и протестантское вліяніе въ сферѣ отвлеченнаго церковнаго ученія. Но отвлеченное ученіе составляетъ только одну сторону Церкви и заключаетъ въ себѣ самомъ необходимость своего перехода въ жизнь.

Примиреніе начала божественнаго и человѣческаго въ фактѣ воплощенія, составляющее содержаніе церковнаго ученія, было бы неполно, если бы вмѣстѣ съ тѣмъ оно не совершалось въ человѣчествѣ, если бы Церковь не была этимъ постояннымъ, вѣчно живымъ воплощеніемъ Божественнаго въ человѣческомъ.

Идея Церкви, осуществляясь такимъ образомъ, вступаетъ, какъ историческое явленіе, въ сферу всемірнаго историческаго развитія. Въ этой сферѣ должно было повториться то явленіе, котораго одну сторону мы представили въ первой части нашего изслѣдованія, и потому возникаетъ передъ нами другой вопросъ: какимъ образомъ проявилось вліяніе католицизма и протестантизма въ историческомъ развитіи нашей Церкви?

Мы уже сказали, что католицизмъ, будучи церковью только по притязанію, не могъ осуществиться, какъ Церковь. Его безсиліе, многими принимаемое за силу, вырази-

лось потребностью внѣшней вспомогательной силы; церковь Римская присвоила себѣ мірскую власть; другими словами, церковь Римская явилась государствомъ.

Этотъ фактъ католическіе писатели понимаютъ и оправдываютъ различно. Нѣкоторые признаютъ мірскую власть папы за безусловное, божественное право, jus divinum, и полагаютъ слѣдующій догматъ: духовная и мірская власть папы ведетъ свое начало отъ Бога непосредственно.

Церковь, вслѣдствіе того, что она есть Церковь, должна быть государствомъ *). Но такъ какъ Церковь одна, и двухъ церквей быть не можетъ, слѣдовательно и государство можетъ быть только одно. Отсюда понятіе о единомъ и единственномъ церковномъ государствѣ, la chrétienté, заключающее въ себѣ отрицаніе государства, какъ самобытной сферы. Поэтому, отдѣльныя государства, сами по себѣ, не имѣютъ права на существованіе и находятъ оправданіе и законность, только какъ части подчиненныя огромному, обнимающему ихъ цѣлому — Церкви. Это отношеніе частей церковнаго государства къ цѣлому выразилось другимъ догматомъ, дополняющимъ первый: власть государей ведетъ свое начало отъ Бога, но чрезъ посредство папы.

Папа управляетъ всею христіанскою общиною, всѣми народами; нѣкоторыми онъ управляетъ самъ непосредственно, другими черезъ посредство своихъ намѣстниковъ, свѣтскихъ властителей, которымъ онъ вручаетъ часть своей мірской власти, сохраняя при томъ полное право отнять ее, низвести своихъ намѣстниковъ съ престола.

Область, управляемая папою непосредственно, составляетъ такъ называемое церковное владѣніе. Другія державы снова дѣлятся на два разряда. Нѣкоторыя изъ нихъ управляются государями по праву престолонаслѣдія, такъ что государь родится намѣстникомъ папы. Такъ относились къ епископу римскому короли французскіе, англій-

*) Слѣдовательно, отъ первой минуты своего существованія, Церковь обладала мірскою властью, какъ правомъ, хотя и не проявляла его, вслѣдствіе внѣшнихъ причинъ. Белларминъ (De Summo Pontifice) говоритъ: quod si Christiani olim non deposuerunt Neronem aut Julianum, id fuit quia deerant vires temporales Christianis.

скіе и пр. Въ другихъ странахъ, верховная власть давалась по избранію, съ согласія папы и его подтвержденія. Такъ было въ германской имперіи.

Итакъ, власть духовная и власть мірская принадлежатъ Церкви по ея существу и вытекаютъ изъ одного начала; слѣдовательно, какъ отвлеченныя права, онѣ пребываютъ въ ней въ нераздѣльномъ тождествѣ, и различаются только въ проявленіи.

Это начало встрѣчается въ средней исторіи на степени всеобщаго убѣжденія; въ то время никто не оспаривалъ его, какъ общаго начала, хотя многіе возставали противъ его приложеній; по этому оно долго не приходило къ ясному сознанію. Но когда реформаторы торжественно отвергли ту и другую власть Папы и когда протестантская мысль нашла отголосокъ въ странахъ католическихъ, іезуиты систематически обработали ученіе de jure divino и упорно защищали его противъ притязаній свѣтскихъ властителей и частныхъ церквей [1]).

Съ этого времени, оно стало извѣстно подъ именемъ доктрины des ultramontains. Теперь почти всѣ католическіе писатели отъ него отказались [2]); но, не смотря на то, мы смѣло признаемъ его за начало католическое по преимуществу, за единственное логически возможное оправданіе Западной церкви. Не принимать его безусловно, значитъ отрицать католицизмъ вообще; ибо всякое другое оправданіе есть противорѣчіе, уступка, уклоненіе.

Другая школа строго различаетъ власть духовную отъ мірской, первую отдаетъ церкви, вторую государству, какъ совершенно самобытной сферѣ: духовная власть папы и мірская власть государей, обѣ ведутъ свое начало отъ Бога непосредственно; по этому взаимной зависимости между ними нѣтъ. Это мнѣніе имѣетъ на своей сторонѣ почти

[1]) См. Bellarm. De Summo Pontifice; Alex. Carrerius, De potestate romani pontificis adversus impios politicos. Изъ новѣйшихъ писателей особенно замѣчателенъ Lamenais, de la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique и пр.

[2]) См. Pouvoir du Pape sur les souverains au moyen âge etc., предисловіе.

всѣхъ писателей галликанскихъ [1]), приносившихъ въ жертву народному началу интересы католической церкви. Съ этой точки зрѣнія, владычество папъ въ средней исторіи является беззаконнымъ посяганіемъ на чужія права, страшнымъ произволомъ, котораго ничѣмъ оправдать нельзя. Странно, какъ могутъ тѣ, которые держатся этого ученія, выдавать себя за католиковъ.

Есть еще одно мнѣніе, занимающее середину между двумя нами изложенными. Оно ведетъ свое начало отъ Фенелона, и въ новѣйшее время оправдано добросовѣстными трудами нѣмецкихъ историковъ, Ранке, Фохта, Гюртера и другихъ. Теперь держится его вся католическая школа во Франціи [2]). Эта школа, съ одной стороны торжественно отвергаетъ божественное право папъ на мірскую власть, и слѣдовательно расходится съ іезуитами и со всѣми представителями доктрины des ultramontains. Съ другой стороны, она не пристаетъ и къ галликанцамъ, не обвиняетъ папъ въ усвоеніи незаконной власти и оправдываетъ ихъ тѣмъ, что эта власть была имъ добровольно уступлена, что ихъ владычество надъ всѣми державами имѣло основаніе въ общественномъ правѣ (droit public) среднихъ вѣковъ. Поэтому поступки Папъ, такъ рѣзко противорѣчащіе нынѣшнимъ понятіямъ, согласовались съ общимъ убѣжденіемъ того времени, и имъ оправдывались.

Мы принимаемъ эту мысль безусловно; но нельзя не подивиться тому, какъ могла такъ легкомысленно принять ее отъ нѣмецкихъ историковъ католическая школа. Какъ не поняла она, что оправдывать Церковь только, какъ историческое явленіе, значитъ отрицать ее какъ безусловно истинное, какъ Церковь.

---

[1]) Боссюетъ: Defensio declarationis; Флери: Histoire ecclésiastique, Institutions au droit canonique и пр.

[2]) См. предисловія къ французскимъ переводамъ Исторіи Папъ въ XVI и XVII ст. Ранке, Исторіи Иннокентія III Гюртера и книгу подъ заглавіемъ: Pouvoir du pape sur les souverains au moyen âge, ou recherches historiques sur le droit public de cette époque relativement à la déposition des princes. Par M*** directeur au Séminaire St. Sulpice. Paris, 1839.

Допустимъ, что право папъ на мірскую власть коренилось въ общемъ убѣжденіи народовъ и государей въ среднихъ вѣкахъ. Спрашивается, кто же воспиталъ въ нихъ это убѣжденіе? Отъ кого идетъ первая мысль? Ужели отъ Германцевъ, и Церковь только изъ снисхожденія къ нимъ согласилась принять ее и возвести на степень права? Не очевидно ли, что въ этомъ случаѣ католики умышленно выдаютъ послѣдствіе за причину?

Но хотя бы даже было и не такъ; хотя бы германскіе народы, отъ себя, совершенно свободно, отдали Церкви всю полноту мірской власти, для насъ важно то, что Церковь приняла эту власть, признала ее за свою, за существенную принадлежность Церкви, какъ таковой.

Стоитъ просмотрѣть буллы Григорія VII, Иннокентія III и многихъ другихъ, для того, чтобы убѣдиться, сколько разъ она высказывала эту мысль черезъ своихъ непогрѣшительныхъ представителей. Поэтому, оставя въ сторонѣ давно минувшія понятія среднихъ вѣковъ, мы вправѣ требовать оправданія отъ самой Церкви. Всякое ея существенное право, принадлежащее ей какъ Церкви вообще (не какъ церкви въ то или другое время, у того или другаго народа), должно быть безусловно и божественно, (какъ безусловно и божественно самое существо Церкви), должно принадлежать ей вездѣ, во всякое время, и Церковь отъ него отказаться не можетъ.

Итакъ, если въ средніе вѣка Римская церковь присвоила себѣ право, само по себѣ ложное (а съ этимъ новѣйшая католическая школа согласна), и сдѣлала это потому, что въ то время всѣ вообще принимали его за истинное, то очевидно, пріобщившись всеобщему заблужденію того времени, она сходитъ на степень исключительно-историческаго явленія. Оправданы будутъ частныя лица, но погибнетъ Церковь въ своемъ притязаніи быть вѣчною, безусловною истиною.

Итакъ, волею-неволею, католикамъ остается принять теорію des ultramontains. Мы должны разсмотрѣть теперь, какъ эта теорія осуществилась въ историческомъ развитіи Западной церкви.

Раздѣленіе Римской имперіи на двѣ половины было началомъ ея паденія: Западъ не выдержалъ соперничества Востока. Перенесеніе столицы изъ Рима въ Византію, тѣсно связанное съ обращеніемъ Константина Великаго въ христіанство, перетянуло на Востокъ всѣ силы раздвоенной имперіи. Беззащитный Западъ сдѣлался добычею варваровъ. Древнее государство пало, и на развалинахъ его поселились племена германскія. Но Римская идея всемірной монархіи не погибла; она перешла въ то живое начало, которое одно уцѣлѣло среди всеобщаго разрушенія, въ Церковь. Церковь наслѣдовала отъ Рима идею государства и удержала ее въ себѣ. Всѣ государства западныя получили свое существованіе отъ церкви. Она давала народамъ германскимъ новую вѣру и новое устройство, возводя случайное господство силы на степень законной власти, которой все покорялось, какъ освященной свыше. При самомъ крещеніи, встрѣчала ихъ мысль о тождествѣ власти духовной и власти мірской и полагалась въ основаніе всего ихъ дальнѣйшаго развитія. Они привыкали видѣть въ Римскомъ первосвятителѣ верховнаго пастыря церкви и вмѣстѣ верховнаго, надъ всѣми властителями поставленнаго государя. Такимъ образомъ, вступая въ церковь, они въ тоже время опредѣлялись какъ составныя части единой христіанской монархіи.

Этотъ первый моментъ историческаго развитія Римской Церкви составляетъ поворотную черту отъ древней исторіи Запада къ новой.

Міръ древній представлялъ безконечное дробленіе идеи религіи на множество религій, изъ коихъ каждая принадлежала исключительно одному племени, одной мѣстности. Римъ поглотилъ въ себѣ племенное разнообразіе Востока и Греціи и свелъ его въ одно внѣшнее, государственное единство. Мѣстныя племенныя религіи, оторванныя отъ своихъродныхъ почвъ и пересаженныя въ Римъ, потеряли въ немъ свою жизненную силу; ихъ рѣзкія особенности постепенно сглаживались, и наконецъ онѣ слились въ поклоненіе той исполинской власти, тому воплощенному началу государственнаго единства, которое со всѣхъ концевъ земли собрало ихъ въ Римъ.

Отсюда апоѳеозъ Императоровъ. Римскій Императоръ, при жизни своей, былъ великимъ жрецомъ, Pontifex maximus; по смерти же, включался въ число Боговъ. [1]) Это была единственная, въ то время еще неосмѣянная и дѣйствительная религія.

Итакъ, Римъ дошелъ до тождества власти духовной и власти мірской, совершивъ путь отъ государства до религіи. Мысль о тождествѣ перешла въ христіанство, и осуществилась въ католицизмѣ, совершивъ обратный путь отъ церкви до государства.

Но то самое явленіе, котораго разумная необходимость и законность вытекала изъ условій міра древняго, повторяясь въ христіанствѣ, становилось страшнымъ анахронизмомъ, противорѣчіемъ самому христіанству.

Въ древнемъ мірѣ духовная и мірская власть пребывали въ тождествѣ безразличномъ. Ихъ различіе не было и не могло быть сознано. Сама религія не успѣла отрѣшиться отъ міра конечныхъ явленій; было много религій мѣстныхъ, національныхъ; но не было одной религіи, религіи по преимуществу. Міръ древній выражалъ въ сферѣ религіи моментъ особности. Отвлеченное понятіе носилось надъ конечными явленіями, не осуществляясь вполнѣ ни въ одномъ изъ нихъ; оно еще не доросло до поры своего воплощенія, до идеи. Поэтому, религіозное сознаніе совпадало съ сознаніемъ народнымъ.

Но послѣ того, какъ явилась религія истинная, открылась сфера духа отрѣшенная отъ всякой случайности; послѣ того какъ прогремѣли эти слова: „царство мое нѣсть отъ міра сего“, „воздайте кесарево кесарю, а Божіе Богу“, кончился періодъ безразличія власти духовной и власти мірской. Въ католицизмѣ это тождество повторилось, но какъ сознательное, умышленное соединеніе двухъ началъ, уже различенныхъ, слѣдовательно какъ противорѣчіе слову Божію, какъ преступленіе [2]).

---

[1]) См. Исторію Папъ въ XVI и XVII ст. Ранке т. I.

[2]) Конечно, церковь Римская могла бы устоять противъ вліянія языческой древности, ее погубившаго. Воспоминанія всемірнаго государственнаго господства на ней тяготѣли; но ей дано было въ христіанствѣ общее, безусловно

Итакъ, Западная церковь, признавъ въ себѣ источникъ мірской власти, постепенно организовалась въ одно огромное государство. Всѣ властители свѣтскіе, управлявшіе отдѣльными народами, были ей подчинены, и въ этомъ подчиненіи полагалась законность и оправданіе ихъ власти. Внѣшнія обстоятельства, личности папъ и государей видоизмѣняли это отношеніе, давали перевѣсъ то Церкви, то другимъ державамъ, и особенно Германской Имперіи, съ которой въ началѣ такъ тѣсно была связана судьба Церкви: не вдругъ осуществился и часто бывалъ разрушаемъ этотъ основной законъ всего политическаго быта католической Европы, но все же онъ оставался закономъ

Было время, когда Императоры нѣмецкіе, какъ то Оттонъ I, Конрадъ II, Генрихъ III и другіе держали папъ въ своей зависимости, не какъ первосвятителей, а какъ владѣтелей подчиненной имъ Италіи; но по мѣрѣ того, какъ раздвигались предѣлы Церкви, возрастали притязанія ея представителей. Въ концѣ XI столѣтія папы взяли свое и не только освободились отъ всякой зависимости, но даже подчинили себѣ имперію, укрѣпивъ за собою право инвеституры и право подтверждать и уничтожать избранія на германскій престолъ. Въ XII столѣтіи, цѣлый рядъ великихъ государей, поочередно занимавшихъ Римскую каѳедру, возвели Церковь западную на высшую ступень ея могущества, и приготовили царствованіе Иннокентія III, явившее торжественное осуществленіе католической мысли *).

Въ настоящее время, когда добросовѣстныя и безпристрастныя изслѣдованія нѣмецкихъ историковъ освободили науку отъ предразсудковъ и злонамѣренной клеветы, когда весь періодъ неограниченнаго владычества папъ надъ Европою возсталъ передъ нами въ настоящемъ видѣ, никто не будетъ оспаривать высокаго личнаго достоинства великихъ пред-

истинное начало. Еслибъ епископъ Римскій не разорвалъ произвольно своего общенія съ Церковью Вселенскою, то это общеніе спасло бы его отъ угрожавшей ему погибели. Только его отпаденіе отъ Церкви, свободное и потому преступное, дало силу случайному, мѣстному началу возобладать надъ общехристіанскимъ.

*) См. «Исторію Папы Иннокентія III и его вѣка» Гюртера.

ставителей Западной церкви. Мы готовы признать, что ихъ побужденія были безкорыстны, чужды тѣснаго личнаго властолюбія, что та цѣль, которой они служили, была возвышенна и благородна. Они вѣрили, что духовное владычество само по себѣ не полно и должно необходимо выразиться внѣшнимъ, государственнымъ господствомъ, что слово Церкви не будетъ уважено и не принесетъ плода, если не присоединится къ нему принудительная сила закона.

Этимъ убѣжденіемъ ложнымъ, но искреннимъ, добросовѣстнымъ, условливалась ихъ огромная дѣятельность. Всѣ личные и народные интересы они стремились подчинить всеобщему, чисто-человѣческому, христіанскому интересу. Въ эпоху необузданнаго владычества суроваго произвола, когда на свободѣ, безъ всякаго ограниченія извнѣ, развивались рѣзкими чертами отмѣченныя личности, папы олицетворяли въ себѣ идеи нравственно-добраго, законности, порядка и свободы. Среди воинскаго шума раздавался ихъ величественный и спокойный голосъ, смирялись передъ нимъ народы и цари, прекращались распри, умирали въ замыслахъ враждебныя предпріятія. Много разъ выказывалось владычество папъ съ этой благодѣтельной стороны, и вѣчно останется за ними эта слава.

Но основное противорѣчіе, лежавшее въ совмѣщеніи двухъ властей, не могло укрыться; оно отозвалось въ дѣятельности первосвятителей Римскихъ противорѣчіемъ цѣли и средствъ. Они проповѣдывали общія христіанскія начала любви и мира и вводили ихъ принужденіемъ, облекали ихъ въ форму законовъ, только извнѣ ограничивающихъ человѣка, но не проникающихъ его насквозь. Народы западные покорялись Церкви не свободно, не оттого чтобы они приняли въ себя христіанское начало, а потому, что власть была на сторонѣ Церкви. Это было насильственное вліяніе государства на государство, условленное зависимостью одного отъ другаго, вліяніе тяжелое, стѣснительное и непрочное. Поэтому, какъ скоро внѣшнее отношеніе Церкви къ другимъ державамъ измѣнилось, это вліяніе кончилось, и нравственная сила Церкви не пережила ея политическаго владычества.

Мы сказали, что вѣкъ Иннокентія III былъ апогеемъ католицизма, послѣднею точкою его прогрессивнаго движенія и вмѣстѣ началомъ паденія. Беззаконное тождество Церкви и Государства должно было разрѣшиться, когда въ отдѣльныхъ народахъ пробудилось живое сознаніе ихъ самобытной цѣльности, дающее имъ право на существованіе въ видѣ независимыхъ государствъ. Они наконецъ устыдились своего подчиненія государственной власти первосвятителей Римскихъ, наложенной на нихъ подъ предлогомъ поддержанія единства въ Церкви. Въ XIV столѣтіи начали различать въ лицѣ папы его духовную власть, какъ первопрестольнаго епископа и главы всей Церкви, отъ власти мірской, принадлежащей ему какъ владѣтелю отдѣльной области, и потому ограниченной предѣлами этой области. Къ распространенію и укорененію этой мысли, гибельной для католицизма (ибо въ ней заключалось отрицаніе тождества), сама Церковь подала поводъ односторонним стремленіемъ къ секуляризаціи. Сикстъ IV, Александръ VI и Юлій II, заботясь исключительно о распространеніи своей непосредственной власти на Италію, уронили въ глазахъ свѣта достоинство папизма. Частный владѣтель до безконечности раздробленной и непокорной области заслонилъ собою верховнаго владыку и судію всего христіанскаго міра. Другіе государи привыкли видѣть въ немъ равнаго себѣ, стали съ нимъ договариваться и оспаривать у него древнія права. Возобновились споры о назначеніи чиновъ и поднялся единодушный ропотъ противъ пошлинъ, ежегодно собираемыхъ папами будто бы въ пользу церкви и изчезавшихъ въ роскошной и развратной жизни царственнаго города.

Борьба ослабѣвавшей Церкви и государствъ, оторвавшихся отъ нея, охватила всю Европу. Не могло быть лица къ ней равнодушнаго.

Каждый человѣкъ стоялъ въ одной и той же сферѣ, въ сферѣ государства, подъ двумя взаимно-исключающимися опредѣленіями. Какъ членъ Церкви, онъ признавалъ себя подданнымъ папы, какъ членъ народа — подданнымъ своего государя. Но особенно затруднительно было положеніе духовенства, поставленнаго на рубежѣ двухъ ссорившихся

властей. Долго оно колебалось; наконецъ, по убѣжденію или по расчетамъ, оно передалось на сторону власти свѣтской и этимъ приготовило распаденіе единой Церкви на частныя, національныя, и свое будущее порабощеніе.

Всеобщій разладъ въ католицизмѣ не мало способствовалъ успѣхамъ протестантизма. Для всей сѣверозападной Европы вопросъ объ отношеніи духовной власти къ свѣтской разрѣшился отрицаніемъ Папизма и Церкви вообще.

Религія была низведена на степень національнаго интереса и слѣдовательно подчинена случайности. Въ нѣкоторыхъ странахъ, отвергнувшихъ священство какъ таинство, какъ преемственное нисхожденіе Св. Духа черезъ рукоположеніе, и замѣнившихъ его простымъ избраніемъ, вовсе не стало духовной власти, и духовенство сошло на степень государственнаго сословія. Въ Англіи удержался призракъ духовной власти, но совершенно порабощенной власти свѣтской.

Въ странахъ католическихъ протестанская мысль нашла также сильный отголосокъ. Государство торжественно провозгласило себя независимымъ отъ Церкви и оторвалось отъ нея. Вслѣдствіе этого, верховная власть лишилась своей законности, своего оправданія, какъ условленнаго ея подчиненіемъ Церкви. Сознаніе ложности этого положенія внушило мысль придумать новое начало. Церковь галликанская предложила признать, что верховная власть ведетъ свое начало отъ Бога непосредственно. Іезуиты сильно возстали противъ этого нововведенія; но безсильная Церковь не могла поддержать ихъ, и новый догматъ былъ признанъ Франціею и торжественно утвержденъ при Людовикѣ XIV. Галликанская Церковь, измѣнивъ древнему католическому преданію, въ этомъ вопросѣ отдѣлилась отъ Римской, и это отступничество подчинило ее государству. Итакъ, верховная власть повидимому утвердилась на религіозномъ началѣ. Но это начало введено было вопреки Церкви. Его беззаконность лишала его всякой силы; оно не перешло въ живое, всеобщее убѣжденіе и рано измѣнило верховной власти, возложившей на него свою надежду. Иначе не могло быть. Став-

ши независимымъ отъ папы, король утратилъ значеніе лица священнаго, помазанника Божія [1]).

Живое средоточіе политической жизни упразднилось, и понятіе объ органическомъ государствѣ упало въ народномъ сознаніи до понятія о случайномъ соединеніи частныхъ лицъ, по взаимному договору ввѣрившихъ условную власть одному избранному лицу. Возникла теорія о контрактѣ и вытекающая отсюда мысль объ искусственномъ, механическомъ соединеніи частей въ одно внѣшнее цѣлое черезъ поддержаніе между ними равновѣсія.

Но тутъ уже выступаютъ на историческое поприще новыя силы, новые двигатели.

Итакъ, на Западѣ могло быть только одно изъ двухъ: господство Церкви и отрицаніе государства какъ самостоятельной сферы, или на оборотъ, господство государства и отрицаніе Церкви. Франція, богатая внѣшнею политическою дѣятельностью, правильнѣе и строже другихъ государствъ развила въ себѣ это ложное отношеніе и довела его до крайности. Нынѣшнее государство вовсе не признаетъ Церкви и не исповѣдуетъ никакой вѣры [2]).

Съ другой стороны, Церковь на Западѣ, низведенная на степень частнаго, отдѣльнаго государства и лишенная внѣшнихъ матеріальныхъ силъ, уже никогда не пользовалась полною независимостью. Она нуждалась въ покровительствѣ другихъ державъ и только переходила изъ подъ вліянія Испаніи подъ вліяніе Франціи.

[1]) Гр. Местръ во многихъ своихъ сочиненіяхъ развиваетъ мысль о необходимомъ паденіи верховной власти, отвергающей свою зависимость отъ Папы. Съ этой точки зрѣнія онъ оправдываетъ французскую революцію, какъ справедливое возмездіе. Поэтому, онъ вовсе не признаетъ законности эмансипаціи государства отъ церкви, и видитъ для него возможность спасенія только въ возстановленіи быта среднихъ вѣковъ. Очевидна односторонность этого воззрѣнія. Государство должно было освободиться отъ своего подчиненія церковной власти. Безусловная независимость есть его существенное, необходимое право, котораго оно никогда не уступитъ. Съ другой стороны, Церковь также никогда не откажется отъ притязаній, однажды ею выраженныхъ. Поэтому, въ сферѣ католицизма, не можетъ быть примиренія между государствомъ и церковью. Кромѣ взаимнаго отрицанія и постоянной вражды, другаго отношенія между ними быть не можетъ.

[2]) См. Ламене, de la religion considérée dans ses rapports, etc.

Кончилось время ея владычества, но старыя притязанія при ней остаются и обличаютъ ее въ неудачѣ. Отказаться отъ нихъ она не можетъ. Она искала государственной власти, добыла ее и утратила. Поэтому мы вправѣ судить ее, какъ государство. Но государство, обнаруживая свое безсиліе, само себя осуждаетъ: и вотъ почему нынѣшнее состояніе Западной церкви, столь жалкое въ сравненіи съ невозвратно-минувшимъ ея могуществомъ, получаетъ противъ нея, какъ Церкви, всю силу неопровержимаго возраженія.

Здѣсь мы не можемъ не замѣтить, какъ многозначительна судьба Западной церкви. То самое начало ею беззаконно усвоенное, на которое она возложила свою надежду, обратилось ей въ погибель.

Церковь, основанная на незыблемой твердынѣ, никакою внѣшнею силою побѣждена быть не можетъ. „*Врата адовы не одолѣютъ ей*“. Частныя лица, ея представители, могутъ быть угнетаемы и гонимы, но сама Церковь, наполняя собою цѣлую сферу, ей исключительно принадлежащую, утратить ея не можетъ, и никогда никакая власть не вытѣснитъ и не замѣнитъ ея. Напрасно говорятъ, будто свѣтская власть можетъ лишить Церковь ея свободы, ея независимости: свѣтская власть имѣетъ силу только надъ внѣшнею стороною Церкви. Государство не можетъ возвыситься до нея, но сама Церковь можетъ низойти до государства, и тогда, измѣняя самой себѣ, она добровольно отказывается отъ своей самобытности.

Не тогда она гибнетъ, когда ополчаются на нее внѣшнія силы, а когда, усомнившись въ себѣ самой, потерявъ вѣру въ несокрушимое могущество духа, она раздвигаетъ свои предѣлы и чуждое ей начало принимаетъ въ себя, изъ внѣшняго творитъ его своимъ. Тогда, хотя бы и добровольно поддалось ей это начало, хотя бы оно смиренно признало надъ собою ея господство, но рано или поздно воскреснетъ въ немъ сознаніе его самобытности, и тогда горе Церкви, на него возложившей свое упованіе и безумно связавшей свою судьбу съ его судьбою. Неразрывно и на вѣки оно обовьетъ ее, увлечетъ за собою, и неминуемо совершится надъ ними участь всего земнаго.

Вотъ почему необходимо должна была погибнуть Западная церковь. Боязнь міра побудила ее искать спасенія въ усвоеніи себѣ всей полноты мірской власти. И она достигла своей цѣли, но не безнаказанно. Самое торжество ея надъ міромъ было порабощеніемъ міру.

Опредѣливъ отношеніе духовной власти къ свѣтской въ католицизмѣ и протестантизмѣ, мы переходимъ къ міру православному.

Церковь православная, сознавая себя какъ живое явленіе, само въ себѣ конкретное, никогда не искала осуществиться въ формѣ государства *). Она живетъ въ своей чисто-духовной сферѣ, какъ уже вполнѣ осуществившееся цѣлое, какъ воплотившійся Духъ. Ограничивая себя такимъ образомъ отъ государства, Церковь этимъ самымъ признаетъ его, какъ отдѣльную, независимую сферу, заключающую въ себѣ самой свою законность, свое оправданіе. Это признаніе выражается ею положительно, слѣдующимъ догматомъ: „власть царская (вообще верховная мірская власть) ведетъ свое начало отъ Бога непосредственно; люди только облекаютъ въ нее избраннаго или избранныхъ изъ среды своей, но самая власть отъ Бога, а не отъ нихъ.“

Итакъ, Церковь признаетъ государство; это самое дастъ государству возможность и налагаетъ на него обязанность въ свою очередь признавать Церковь. Какимъ же образомъ это признаніе выражается?

Мы сказали, что Церковь сознаетъ въ себѣ власть духовную исключительно. Эта власть можетъ проявляться и дѣйствовать только черезъ посредство живыхъ орудій, ея представителей. И такъ какъ самая эта власть есть власть

---

*) Католики любятъ уподоблять Церковь душѣ, а государство тѣлу. Это сравненіе, безпрестанно повторяемое западными писателями, въ высшей степени ложно. Изъ него можно вынести то заключеніе, что Церковь сама по себѣ не есть живой организмъ, конкретное цѣлое, а нѣчто отвлеченное, односторонее и неполное; что государство точно также для нея необходимо, какъ тѣло для души; что идея Церкви не воплощается въ ней самой, а внѣ ея и т. п. Все это идетъ какъ нельзя лучше къ церкви Западной, но противорѣчитъ истинному понятію о Церкви.

Духа, то и представителей ея, людей, черезъ которыхъ она дѣйствуетъ, посвящаетъ на высокое служеніе самъ Духъ.

Государство, признавая духовную власть Церкви, признаетъ и представителей ея и опредѣляетъ имъ извѣстное мѣсто въ своемъ общемъ составѣ, какъ отдѣльному сословію. Итакъ, духовенство является подъ двумя опредѣленіями. Въ области церкви, оно имѣетъ значеніе совокупности избранныхъ ея представителей, обладающихъ полнотою духовной власти, т. е. совершающихъ таинства, принимающихъ въ церковь новыхъ членовъ и исключающихъ изъ нея недостойныхъ. Этою стороною духовенство не подлежитъ государству: не государство даетъ духовную власть, и потому не можетъ и отнять ее, не можетъ имѣть законнаго участія въ ея дѣйствіяхъ. Но избранныя лица, представляющія Церковь, отдѣльнаго государства не составляютъ; слѣдовательно, они живутъ и дѣйствуютъ въ государствѣ и потому подлежатъ ему, образуютъ въ немъ отдѣльное сословіе, наравнѣ съ другими подчиненное верховной, государственной власти. Въ этомъ отношеніи, они могутъ пользоваться правами, принадлежащими имъ не какъ представителямъ Церкви, не существенными, неотъемлемыми правами, истекающими изъ того опредѣленія, которое даетъ имъ Церковь, а правами данными имъ государствомъ, какъ сословію; таковы права владѣнія имѣніями и гражданскаго судопроизводства. Эти права даетъ государство, слѣдовательно оно можетъ и отнять ихъ. Это различеніе двоякихъ правъ духовенства постоянно должно имѣть въ виду, ибо многое черезъ него объяснится.

Поэтому, сфера Церкви и сфера государства, будучи раздѣльны, не остаются равнодушно одна подлѣ другой. Нѣтъ въ государствѣ такого лица, которое не подлежало бы государственной власти, точно такъ нѣтъ въ области Церкви лица отъ нея независимаго. Государство и Церковь объемлютъ всю совокупность частныхъ лицъ подъ извѣстными опредѣленіями. Свойства этихъ двухъ опредѣленій полагаютъ различіе между государствомъ и церковью. Такъ, одни и тѣже лица, какъ принадлежащія къ извѣстной націи, получаютъ мѣсто въ государствѣ,—какъ исповѣдующія истинна-

го Бога, опредѣляются Церковью, какъ ея члены. Въ этомъ смыслѣ, между государствомъ и церковью, или лучше между представителями ихъ, существуетъ взаимное подчиненіе.

Итакъ, нормальное отношеніе Церкви къ государству въ православномъ мірѣ опредѣляется, какъ взаимное признаніе, какъ полное примиреніе. Церковь даетъ верховной, государственной власти религіозное значеніе, научая *повиноваться ей не только за гнѣвъ, но и за совѣсть* (Рим. XIII, 1, 2). Государство, въ свою очередь, защищаетъ Церковь отъ внѣшнихъ нападеній, содѣйствуетъ ей въ искорененіи злоупотребленій, охраняетъ интересы частныхъ лицъ, ея представителей. Только въ этомъ смыслѣ, представители свѣтской власти называются защитниками, покровителями Церкви.

Но осуществленіе этого отношенія въ дѣйствительной жизни, какъ условленное свободнымъ согласіемъ государства, не лежитъ во власти Церкви. Церковь всегда признаетъ государство, но государство можетъ не признавать ея, и потому въ этомъ послѣднемъ признаніи Церковь не полагаетъ необходимаго для себя условія. Какъ бы ни относилось къ ней государство, хотя бы даже оно не признавало ея, хотя бы гоненіе падало на ея представителей, полная вѣры въ обѣтованіе свыше ей данное, она не прибѣгаетъ къ внѣшнимъ для нея средствамъ, и не отражаетъ силы силою. Въ этой возможности отрѣшаться отъ государства лежитъ ея свобода, которой никакая земная власть отнять у ней не можетъ.

Изъ сказаннаго нами объяснится характеръ участія нашей Церкви въ историческомъ развитіи человѣчества.

Мы видѣли, что въ католицизмѣ господствовала та мысль, что Церковь, предписывая своимъ членамъ ихъ обязанности, вытекающія изъ общихъ нравственныхъ началъ христіанства, отвѣчаетъ въ тоже время за строгое ихъ исполненіе, и въ случаѣ нужды прибѣгаетъ къ принудительнымъ мѣрамъ: ибо всякое неотомщенное нарушеніе божественныхъ законовъ падаетъ, какъ упрекъ, на Церковь. Поэтому она добивалась мірской власти. Вліяніе ея на жизнь было чисто внѣшнее, и выражалось законами, предписа-

ніями, полагавшими предѣлы внѣшнему проявленію личнаго произвола.

Православная Церковь иначе понимаетъ свое призваніе. Она полагаетъ его не въ томъ, чтобы волею-неволею заставить своихъ членовъ выполнять божественные законы: но въ томъ, чтобы воспитать внутри самого человѣка чувство духовной любви, заставить его понимать и ненавидѣть зло, такъ чтобы самый законъ потерялъ для него характеръ внѣшняго препятствія и проникъ всю его жизнь, какъ свободно имъ принятое плодотворное начало.

Такая высокая цѣль, разумѣется, достигается не внѣшними средствами, не принужденіемъ, не мірскою властью. Этой власти не искала наша Церковь; только духовное орудіе, слово, могло служить ея духовному вліянію.

Опредѣливъ сознаніе православной Церкви, какъ историческаго явленія, мы должны показать, какъ оно постепенно осуществлялось въ Русской исторіи; какъ въ различные моменты развитія государства, опредѣлялось его отношеніе къ Церкви: наконецъ, какъ это отношеніе измѣнялось вслѣдствіе католическаго и протестантскаго вліянія.

Россія, до введенія христіанства, была заселена многочисленными племенами, разобщенными между собою, изъ коихъ каждое дѣлилось въ свою очередь на многіе отдѣльные, въ себѣ замкнутые роды. Сознаніе національнаго единства, котораго послѣднее проявленіе есть государство, въ нихъ еще не пробуждалось. Въ этотъ, до безконечности раздробленный бытъ христіанство водворило единство вѣры. Отдѣльные племена и роды совокупились въ одно духовное тѣло; вступая въ Церковь, они признали надъ своими племенными и родовыми особенностями одно всѣмъ имъ общее религіозное опредѣленіе.

Это духовное единство давало возможность образованію единства политическаго, условленнаго признаніемъ единой верховной власти. Сама Церковь, полагая себя какъ власть духовную, опредѣляя собою сферу религіи, этимъ самымъ полагала противъ себя другую сферу, отъ нея независимую, и вызывала ее къ проявленію.

Новое понятіе *Помазанника Божія* осѣнило Великаго Князя и предводителю дружины дало значеніе Государя *).

Итакъ, Церковь принесла въ Россію понятіе о государствѣ и не старалась нисколько удержать и осуществить его въ себѣ. Напротивъ, она предоставила ему развиваться свободно, изъ самого себя. Но это было только отвлеченное понятіе; осуществленію его предшествовалъ цѣлый періодъ, впродолженіе котораго вырабатывалась по частямъ субстанція, долженствовавшая воплотить въ себѣ это понятіе. Княжество кіевское, представлявшее въ эпоху Владиміра и Ярослава первый зародышъ государства, раздробилось на отдѣльныя княженія. Каждое изъ нихъ развивалось и росло свободно, но заключало въ себѣ понятіе частности, неполноты, удѣла. Такимъ образомъ, мысль о единствѣ не терялась и носилась надъ всею удѣльною Россіею. То первоначальное единство, отъ котораго всѣ отдѣльныя княженія вели свое начало, хранилось въ нихъ, какъ живое воспоминаніе, и какъ залогъ ихъ будущаго возсоединенія.

Разсмотримъ теперь, каково было отношеніе Церкви къ свѣтской власти въ періодъ удѣловъ, до Татаръ.

Мы сказали, что Церковь православная признаетъ себя подчиненною государству въ его сферѣ; но въ Россіи государство долго существовало только въ возможности, а не въ явленіи; поэтому Церковь была отъ него независима.

Признать надъ собою государственную власть одного удѣльнаго князя, одного княженія, она не могла: ибо тогда она признала бы часть за цѣлое, удѣлъ за государство, и отказалась бы отъ понятія о будущемъ возсоединеніи всѣхъ удѣловъ въ одно политическое тѣло, понятія, которое лежало въ удѣльной Россіи и которое она хранила и всячески поддерживала. Съ другой стороны, еслибы Церковь подчинилась всѣмъ князьямъ вообще, и каждому въ особенности, въ его удѣлѣ, тогда она сама распалась бы на отдѣльныя части, и единство чиноначалія, порядокъ управленія былъ бы утраченъ.

*) См. „Русская Правда въ отнош. къ уголовному праву", разсужд. А. Попова.

Независимость нашей Церкви отъ удѣльныхъ князей условливалась ея тѣсною зависимостью отъ Византійскаго Патріарха. Высшіе сановники нашей Іерархіи, особенно митрополиты, избираемы были почти исключительно изъ Грековъ и поставляемы Патріархомъ. Слѣдовательно, въ ихъ избраніи наши князья не имѣли никакого участія. Этотъ обычай, имѣвшій всю силу права, до половины XIII стол. нарушенъ былъ только дважды, при Ярославѣ поставленіемъ Иларіона и при Изяславѣ поставленіемъ Климента, и оба раза князья встрѣтили въ духовенствѣ сильное сопротивленіе *).

Въ избраніи епископовъ, совершавшемся по закону соборомъ, въ Россіи князья принимали участіе; но часто Патріархъ мимо ихъ и митрополита русскаго назначалъ отъ себя на вакантныя каѳедры. Мы знаемъ, что въ XII ст. Ѳеодоръ калугеръ получилъ за деньги въ Константинополѣ ростовскую каѳедру и, пріѣхавъ въ Россію, не хотѣлъ испрашивать подтвержденія и благословенія отъ митрополита кіевскаго и отвѣчалъ на всѣ требованія: „не Митрополитъ мя постави, но Патріархъ въ Царѣградѣ“.

Наконецъ, Патріархъ окончательно рѣшалъ всѣ споры между епископами русскими. Итакъ, наша Церковь имѣла правильное устройство, подъ верховнымъ управленіемъ лица, находившагося внѣ предѣловъ Россіи; поэтому, политическое раздробленіе не имѣло на нее вліянія; не теряя своего внѣшняго единства, она обнимала всѣ княженія и удерживала ихъ въ союзѣ вѣры.

Наши святители вступали въ дѣла мірскія, только какъ миротворцы и посредники. Ихъ нравственный авторитетъ служилъ имъ на то, чтобы водворять между князьями согласіе, прекращать междоусобія, и разобщать ихъ съ иновѣрными сосѣдями, Половцами. Эти двѣ цѣли ясно выдаются въ характерѣ нашей лѣтописи и всей нашей духовной литературы. Считаемъ излишнимъ приводить примѣры.

Такъ было до Татаръ.

*) Многіе говорили: „законъ бо есть Русскимъ Митрополитомъ поставлятися отъ святаго Патріарха Константиноградскаго“, и т. п. Ипк. лѣт.

Побѣжденные матерьяльною силою дикихъ иноплеменниковъ, князья утратили свою политическую независимость. Они покорились татарскому игу, какъ тяжелой внѣшней необходимости, но не признали его какъ права, не сложили съ себя своей законной власти *) Ханы возводили князей на престолъ, требовали отъ нихъ покорности, какъ отъ своихъ намѣстниковъ, и черезъ нихъ, а иногда черезъ своихъ чиновниковъ, собирали дань, но владѣтели ордынскіе не входили въ отношенія князей къ подданнымъ и не принимали участія въ ходѣ внутренняго управленія. Поэтому, тяжелое иго лежало на однихъ князьяхъ. Они ѣздили ставиться и судиться въ Орду и тамъ являлись подданными и данниками: но внутри Россіи князья оставались князьями. Народъ по прежнему видѣлъ въ нихъ своихъ единственныхъ, законныхъ государей Точно также смотрѣло на нихъ и духовенство Оно проповѣдывало покаяніе и признавало въ Татарахъ казнь Божію, тяжелое искушеніе, на время посѣтившее нашу землю. Самое то, что вся Россія оплакивала утрату своей свободы и считала себя порабощенною, доказываетъ, что она никогда не признавала законности татарскаго владычества

Не менѣе того, сила была на сторонѣ Татаръ. Князья не могли защитить своихъ подданныхъ отъ ихъ произвола и часто служили татарскому деспотизму невольными орудіями только ханы могли добровольно поставить себѣ самимъ преграды. Питая глубокое уваженіе къ нашей Церкви, они

*) Въ духовныхъ и договорныхъ грамотахъ XIII и XIV ст. встрѣчаются статьи, изъ которыхъ усматривается, что князья, выражавшіе въ этомъ случаѣ мысль всей Россіи, всегда предполагали возможность законнаго сопротивленія Татарамъ и никогда не теряли надежды освободиться отъ ихъ позорнаго владычества Такъ напр. въ договорной грамотѣ Димитрія Іоанновича съ Михаиломъ Александровичемъ Тверскимъ, отъ 1368 г., читаемъ слѣдующее: „А жити намъ, брате, по сей грамотѣ: съ Татары ли будетъ намъ миръ, по думѣ а будетъ намъ дати выходъ, по думѣ же; а будетъ не дати, по думѣ же. А пойдутъ на насъ Татарове или на тебе, битися намъ и тобѣ съ одиного всѣмъ противу ихъ", и пр. Во многихъ другихъ грамотахъ по торжеств слова. „А ожены Богъ избавитъ, освободитъ отъ Орды, имо мнѣ два жеребья", и пр., или: „А перемѣнитъ Богъ Орду, дѣти мои не имутъ давати выхода въ Орду." Собр. Госуд. Грам. и Договор. т. I, 28, 33, 34 и пр.

приняли подъ свое покровительство ея представителей, дали имъ многія гражданскія права и привиллегіи, какъ то: не платить подушнаго оклада и пошлинъ съ церковныхъ земель, владѣть и управлять ими свободно, отправлять въ нихъ судопроизводство по всѣмъ дѣламъ. Духовенство пользовалось этими преимуществами, какъ отдѣльное сословіе; но выигрывала черезъ это Россія вообще, ибо уступки и пожертвованія дѣлали иноплеменники въ пользу Русскихъ.

Такимъ образомъ, къ духовной власти Византійскихъ патріарховъ, обезпечивавшей духовныя права Церкви, присоединилась новая опора для духовенства, покровительство Татаръ. Избраніе и поставленіе русскихъ митрополитовъ по прежнему совершалось большею частью въ Константинополѣ; по прибытіи же своемъ въ Россію, они ѣздили въ Орду и брали ярлыки на отправленіе своихъ гражданскихъ правъ.

При этихъ обстоятельствахъ, духовенство благоденствовало, обогащалось со дня на день, пріобрѣтало новыя владѣнія; монастыри размножались.

Между тѣмъ, своими гражданскими правами, духовенство было обязано Митрополиту, какъ его представителю и заступнику передъ Ханомъ; владѣтель большой Орды имѣлъ дѣло съ однимъ Митрополитомъ, предполагая въ немъ вѣроятно неограниченную, деспотическую власть надъ всѣмъ духовенствомъ. Вслѣдствіе такого отношенія, власть Митрополита надъ всею церковью, дѣйствительно возрасла *). Онъ

---

*) Митрополитъ Алексѣй въ укорительномъ посланіи на Червленый Яръ пишетъ: „Не вѣдаете ли, что всѣ Русскіе земли Владыки подъ моею властію суть и въ моей воли?“ Акты Истор. т. I, 3. Въ ханскихъ ярлыкахъ также болѣе и болѣе выдается лице Митрополита. Первый ярлыкъ отъ хана Менгу-Тимура данъ Русскимъ Митрополитамъ и всѣмъ вообще священнослужителямъ на увольненіе ихъ со всѣми ихъ владѣніями отъ подушнаго оклада, пошлинъ и пр. Второй ярлыкъ данъ Узбекомъ одному Митрополиту Петру, какъ главѣ и представителю всей Церкви „[illegible] соборную церковь Петра Митрополита“. Въ этой грамотѣ содержится обезпеченіе Церкви отъ насилія не однихъ Татаръ, но и Русскихъ князей: „Азбяково слово всѣмъ нашимъ княземъ великимъ и середнимъ и нижнимъ, и силнымъ воеводамъ, и велможамъ, и княземъ нашимъ удѣлнымъ... да никтоже обидитъ на Руси соборную церковь

сталъ распоряжаться самовластнѣе въ другихъ епархіяхъ, собирать съ нихъ обременительныя пошлины. Вошли въ обычай частые объѣзды митрополитовъ по городамъ и селамъ, находившимся въ другихъ епархіяхъ, объѣзды разорительные для народа и для духовенства, со всѣхъ сторонъ стекавшагося въ тѣ города, въ которыхъ останавливался митрополитъ. [1]) Эти сборы и объѣзды бывали поводами къ частымъ спорамъ, особенно между Митрополитами московскими и Архіепископами новгородскими [2]), и были одною изъ причинъ позднѣйшаго отпаденія кіевской митрополіи.

Митрополита Петра и его людей и церковныхъ его... а знаетъ Петръ Митрополитъ вправду и право судитъ и управляетъ людя свои вправду, въ чемъ ни-будь и въ розбое и въ поличномъ и въ татбѣ и во всякихъ дѣлехъ вѣдаетъ самъ Петръ Митрополитъ единъ, или кому прикажетъ; да вси покоряются и повинуются Митрополиту.. а намъ въ то не вступатися ни во что, ни дѣтемъ нашимъ, ни всѣмъ нашимъ княземъ нашего царства.... И дали есмя Петру Митрополиту грамоту сію, крѣпости ему для, да сію грамоту видяще и слышаще, вси людіе и всѣ церкви и всѣ монастыри и всѣ причты церковные, да не преслушаютъ его ни въ чемъ, но послушни ему будутъ по ихъ закону и по старинѣ," и пр. Въ другомъ ярлыкѣ, данномъ царицею Тайдулою Ѳеогносту, митрополитъ Ѳеогностъ и въ его лицѣ все духовенство ставится выше всякаго суда даже въ дѣлахъ гражданскихъ, смѣшанныхъ: „А которые къ тебѣ непричастни огороды, виногради, воды, земли, а надъ тѣми какову неправду учинишъ, и ты самъ вѣдаешъ, каковъ отвѣтъ даси Богу, и тотъ грѣхъ на тебѣ", и т. д. Слѣдовательно, слагается съ Митрополита всякая отвѣтственность передъ людьми. См. Соб. Госуд. Гр. и Догов., т. II, № 2, 7, 9.

[1]) Въ Никон. лѣтописи упоминается объ объѣздахъ Митр. Кирилла (1280), Максима (1285), Петра (1310), Ѳеогноста (1330). Отъ послѣдняго, по словамъ лѣтописи, „бысть тяжко Владицѣ Новгородскому." Въ другомъ мѣстѣ, подъ 1353 г., по случаю посольства отъ двухъ митрополитовъ, поставленныхъ въ Греціи, къ тверскому владыкѣ сказано: „бысть священническому чину тяжесть велія", и т. п.

[2]) Епископы новгородскіе издревле пользовались особенными правами. Это видно изъ самаго ихъ титула: сначала они одни именовались владыками, потомъ архіепископами. Они избирались всѣмъ народомъ и принимали постоянно самое дѣятельное участіе въ политическихъ дѣлахъ Новгорода. Упорнѣе другихъ епископовъ они противились Московскимъ Митрополитамъ. Новгород. архіепис. Моисей обращался прямо къ Патріарху съ жалобою на Ѳеогноста, „прося исправленія отъ обидѣнія приходящихъ отъ митрополита съ насиліемъ многимъ" (1352). Послѣ того Новгородцы отказали митрополиту Кипріану въ мѣсячномъ судѣ. Патріархъ за него вступился,

Итакъ, при посредственномъ вліяніи Татаръ, совершилось въ области Церкви сосредоточеніе власти въ лицѣ одного святителя.

Параллельное этому явленіе мы видимъ въ исторіи гражданской. Два лица, облеченныя въ небывалое могущество, выступили изъ развалинъ удѣльной Россіи — Митрополитъ Кіевскій и всея Руси и Великій Князь Московскій и всея Руси. Эти два лица, представлявшія собою духовную и свѣтскую власть, пребывали постоянно въ Москвѣ. Ихъ интересы были связаны неразрывно съ судьбою этого города, и слѣдовательно связаны между собою. Отсюда, постоянное и согласное стремленіе Митрополитовъ и Великихъ Князей къ одной цѣли: упрочить за Москвою первенство надъ всѣми княженіями и епархіями, утвердить въ ней средоточіе государственнаго и церковнаго управленія *).

Если мы сравнимъ образъ дѣйствія Церкви и характеръ ея участія въ гражданской жизни, въ періодѣ князей московскихъ отъ Іоанна Калиты до царя Іоанна III, съ тѣмъ, что было до Татаръ и до Москвы, то съ перваго взгляда предстанется намъ очень важная разница. Мы видѣли, что

но Новгородцы не слушались его грамотъ. Потомъ они уступили и получили отъ Митрополита благословенную грамоту. Никон. лѣт.; Собр Госуд. Грам. и Дог., т. II, № 13; Церк. Ист. Митр. Платона, т. I.

Подобныхъ случаевъ было много. Споры между митрополитами и архіепископами новгородскими тянулись очень долго и тѣсно связывались съ борьбою Москвы и Новгорода, монархическаго начала и начала народнаго. Интересы митрополитовъ и князей московскихъ въ этомъ случаѣ совершенно совпадали. Продолжительныя враждебныя отношенія святителей московскихъ къ новгородскимъ объясняютъ, почему присовѣтовалъ митрополитъ Симонъ Іоанну Васильевичу, послѣ покоренія Новгорода, отнять у архіепископа его владѣнія и раздать ихъ въ помѣстья своимъ боярамъ.

*) Столицею всей Россіи, могъ быть только тотъ городъ, въ которомъ будетъ верховная каѳедра. Андрей Боголюбскій понималъ это и просилъ Патріарха основать во Владимірѣ особую митрополію. Князь Галицкій, Юрій, добивался того же, когда посылалъ въ Константинополь Петра, родомъ Волынца. Наконецъ, по случаю утвержденія верховной каѳедры въ Москвѣ митрополитомъ Ѳеогностомъ, въ лѣтописяхъ встрѣчается слѣдующее: „имъ же княземъ многимъ и немного сладостно бя, еже градъ Москва Митрополита имяше въ себѣ живуща". Крат. Церк. Рос. Истор Митр. Платона, т. I, стр. 162.

пока ссорились между собою князья кіевскіе, черниговскіе, владимірскіе и другіе, всѣ усилія Церкви клонились только къ прекращенію междоусобій, къ примиренію враждующихъ. Она не оправдывала ни того ни другаго князя, не держалась ничьей стороны, даже не входила въ разбирательство правъ и жалобъ, и только увѣщевала не проливать христіанской крови. Но, какъ скоро образуется отдѣльное княженіе московское, первосвятители берутъ его подъ свое покровительство и постоянно держатъ сторону одного рода князей московскихъ.

Во всѣхъ спорахъ и междоусобныхъ войнахъ, даже въ случаѣ простаго неповиновенія со стороны другаго князя, они прибѣгаютъ къ строгимъ и до тѣхъ поръ почти неслыханнымъ мѣрамъ, налагаютъ отлученія, грозятъ запрещеніями. Митрополитъ Ѳеогностъ, возложивъ отлученіе и проклятіе на Псковитянъ, принудилъ ихъ выдать Князю московскому несчастнаго Александра Михайловича тверскаго, умертвившаго Шевкала [1]). Митрополитъ Алексѣй своимъ ходатайствомъ передъ Ханомъ помогъ Димитрію Іоанновичу вступить на великокняжескій престолъ. Вскорѣ послѣ того возгорѣлся споръ за Нижній-Новгородъ между Князьями суздальскими. Димитрій суздальскій прибѣгнулъ къ защитѣ Князя московскаго и Митрополита. Они дѣйствительно приняли его сторону, и Митрополитъ черезъ св. Сергія наложилъ запрещеніе на весь Нижній-Новгородъ, которымъ овладѣлъ Борисъ. Нѣсколько спустя, князья тверскіе, недовольные рѣшеніемъ своего епископа Василія, что ихъ судилъ о удѣлѣ не по правдѣ [2]), обратились съ жалобой на него къ Митрополиту. Послѣдній звалъ ихъ на судъ въ Москву вмѣстѣ съ епископомъ, черезъ своего пристава. И въ этотъ разъ Митрополитъ хотѣлъ склонить дѣло противъ Михаила, опаснаго соперника Москвы; но едвали онъ принялъ участіе въ преступленіи торжественнаго обѣщанія, даннаго Михаилу.

---

[1] Наши лѣтописи осуждаютъ этотъ поступокъ: „вложи окаянный врагъ діаволъ злую мысль Княземъ Русскимъ взыскати Князя Александра“, и пр. Карам. т. IV. пр. 288.

[2]) См Никон. лѣтопись.

Въ началѣ княженія Василія Васильевича, когда возсталъ противъ него Юрій Димитріевичъ, оспаривая у него великокняжескій престолъ, митрополитъ Фотій ѣздилъ къ нему въ Галичъ, долго уговаривалъ, наконецъ лишилъ благословенія и его и городъ Галичъ Тогда Юрій смирился и первенство осталось за Василіемъ. Позднѣе сынъ Юрьевъ, Димитрій, началъ строить козни противъ князя московскаго. Епископы ростовскій. суздальскій, рязанскій, коломенскій и другіе написали къ нему сильное, укорительное посланіе. въ которомъ напоминали ему, данное имъ крестное цѣлованіе въ томъ, чтобъ держать ему своего брата старѣйшаго честно и грозно быть съ нимъ вездѣ за одинъ, Орды не знать (т. е не сноситься съ нею мимо В. Князя) и пр., доказывали ему какъ преступны и безсильны его происки, „понеже кому дано что отъ Бога, и того не можетъ у него отняти никто“ Наконецъ, они грозили ему и всѣмъ его сообщникамъ отлученіемъ, тягостью церковною, духовною: „аще не обратишися къ Богу, и ко своему брату старѣйшему къ В. Князю съ чистымъ покаяніемъ, и по Спасову глаголющему словеси, чюжъ будешь отъ Бога и отъ Церкви Божіей, и отъ православныа христіанскія вѣры, и части не имаши съ вѣрными и не будетъ на тобѣ милости Божіей и пречистыя его Богоматери и силы того честнаго и животворящаго Креста, который еси къ своему брату старѣйшему, къ В. К. Василью Васильевичю цѣловалъ, и по святымъ правиломъ проклятъ да будешь отъ святыхъ Апостолъ и отъ святыхъ богоносныхъ Отецъ, отъ всѣхъ седми Вселенскихъ Соборовъ, и въ конечную погибель да пойдеши, съ прежними онѣми богомерзскими еретики, временно же и будуще“. *)

Увѣщаніе и угрозы не подѣйствовали, и тогда самъ митрополитъ Іона писалъ къ сановникамъ и народу подвластному Димитрію Юрьевичу, чтобы отложились отъ него и покорились В. Князю: „занеже коли вашимъ ожесточеньемъ ѣще кровь христіанскаа прольется, тогды ни христіанинъ кто будетъ именуяся въ вашей земли. ни священникъ свя-

*) Акты Истор. т. I, 40.

щеньствуя, по всѣ Божьи церкви въ вашей земли затворится отъ нашего смиренія". [1])

Изъ другой грамоты митрополита Іоны къ новгородскому архіепископу Евѳимію видно, что Димитрій дѣйствительно подпалъ церковному отлученію: „занеже самъ себе отъ христіанства отлучилъ. . . . имѣемъ Князя Дмитрея неблагословена и отлучена Божіей Церькви". [2])

Подобныхъ памятниковъ мы могли бы привести гораздо болѣе. Но, кажется, изъ сказаннаго нами достаточно усматривается содѣйствіе митрополитовъ политическимъ интересамъ московскихъ князей. Впрочемъ, это содѣйствіе со стороны нашего духовенства было совершенно свободно, и въ случаѣ нужды оно твердо стояло за свои права. Разительный примѣръ этого представляетъ одинъ случай изъ княженія Димитрія Донскаго. Незадолго до смерти митрополита Алексѣя, Великій Князь Димитрій Іоанновичъ, предвидя его скорую кончину, захотѣлъ доставить митрополію своему духовнику, человѣку ему преданному, Митяю. Вѣроятно, черезъ него Великій Князь надѣялся открыть себѣ участіе въ дѣлахъ Церкви. Съ этою цѣлью онъ по нѣскольку разъ приступалъ къ митрополиту Алексѣю, прося его благословить себѣ Митяя въ преемники. Но Митрополитъ и вообще все духовенство были противъ него. Они боялись его гордости и деспотическаго характера; къ тому-же это былъ человѣкъ новый, сильный личнымъ къ нему благоволеніемъ Великаго Князя. Митрополитъ Алексѣй не согласился на просьбы Димитрія и долго убѣждалъ св. Сергія принять благословеніе на митрополію. Но смиренный инокъ предпочелъ свое тихое уединеніе, и Алексѣй умеръ, оставивъ послѣ себя верховную каѳедру праздною.

Тогда, по совѣту В. Князя и его бояръ, Митяй овладѣлъ митрополіею, облачился въ новыя ризы, занялъ дворъ,

---

[1]) Акты Истор. т. I, 43.

[2]) Современники дивились такой строгости, и Евѳимій писалъ къ Іонѣ: „прежнія митрополиты такихъ грамотъ съ тягостію не посылывали", и пр. см. Акты, собран. Арх. Экспед. т. I, 372. Въ дополненіе см. Акты Истор. т. I, 33, 56.

сталъ собирать пошлины, судить, и требовалъ поставленія отъ русскихъ епископовъ. Тогда, отъ имени всего духовенства, Діонисій, епископъ суздальскій, поднялъ голосъ за нарушенныя права Византійскаго патріарха, и по словамъ Никоновской лѣтописи, возбранилъ В Князю и рекъ: „Кто тя тако научи претворяти законы? Не подобаетъ убо тому тако быти", и Великій Князь долженъ былъ отправить Митяя въ Византію: но Діонисій опередилъ его. Конецъ этой распри положила неожиданная и внезапная смерть Митяя. „иже избраніемъ мірскимъ почтенъ во архимандриты, избраніемъ же мірскимъ въ митрополиты избираемъ быстъ, его же Алексѣй митрополитъ никакоже сему попусти быти". [1])

Итакъ, соблюдая строго свою зависимость отъ Константинопольскаго Патріарха[2]) и признавая надъ собою непосредственное покровительство хановъ, наши первосвятители были независимы отъ князей, но пребывали съ ними въ согласіи и союзѣ почти постоянномъ.

Въ XV ст. это отношеніе начало измѣняться. Неудобства и вредныя послѣдствія тѣсной зависимости нашей Церкви отъ Византіи были очевидны. Патріархи, худо зная положеніе дѣлъ въ Россіи, часто посылали своихъ ставленниковъ на митрополію, до упраздненія верховной каѳедры;

[1]) Такъ разсказано это дѣло въ Никоновской лѣтописи. Нельзя не замѣтить, что опасно довѣрять ей вполнѣ въ отношеніи къ дѣламъ церковнымъ. Никоновская лѣтопись написана подъ вліяніемъ понятій нашего духовенства въ XVII ст.—понятій, которыя оно стремилось осуществить въ настоящемъ, и въ тоже время, иногда произвольно, приписывало прошедшему. Поэтому, многіе факты являются не въ настоящемъ видѣ. Нѣтъ уже той безыскусственной простоты, которою отличаются древнѣйшіе историческіе памятники. Въ Никон. лѣтописи проглядываетъ внѣшняя цѣль, произвольная точка зрѣнія партіи. Въ этомъ отношеніи очень важны отступленія отъ древнѣйшаго текста, замѣченныя проф. Погодинымъ.

[2]) Въ исповѣданіи Новгород. Арх. Евоимія передъ его посвященіемъ, отъ 1421 года, встрѣчается слѣдующее: „Еще же и на томъ обѣщеваюся, не хотѣти ни пріимати инаго Митрополита, развѣ, коего поставитъ изъ Царяграда, какъ то изначала всѣмы приняли" Въ „Чинѣ поставленія епископа" отъ 1456 года повторяется почти въ тѣхъ же словахъ эта статья, но съ важнымъ прибавленіемъ: *и по повелѣнію Государя.* См. Акты Арх. Экспед. т. 1, 370, 375.

иногда являлось ихъ по нѣсколько вдругъ. Наконецъ, при выборахъ Греки часто руководствовались своими выгодами. Естественно должны были желать В. Князья, чтобы наконецъ прекратился древній обычай, несовмѣстный съ тогдашнимъ состояніемъ Россіи и Греціи, и чтобы русскіе епископы сами избирали и ставили митрополитовъ. Несчастный выборъ Исидора, совершившійся вопреки В. Князю, и временное отпаденіе отъ православія одной части Греческой Церкви, ускорили давно готовившуюся и необходимую эмансипацію нашей Церкви. Съ этого времени, митрополиты избирались и ставились въ Россіи и только подтверждались Константинопольскими Патріархами. Такъ лишилась наша Церковь одной изъ внѣшнихъ опоръ своей независимости. Съ другой стороны, примѣтно ослабѣвало иго татарское; въ ордѣ не прекращались междоусобія: одна партія смѣняла другую и своевольныя шайки, выходившія на опустошенія, уже не щадили церквей и владѣній духовенства. Всѣ права и льготы, полученныя Церковью отъ Татаръ, вмѣстѣ съ концемъ ихъ владычества должны были потерять свою силу или получить подтвержденіе отъ Великихъ Князей. И князья дѣйствительно подтверждали ихъ въ особенныхъ грамотахъ, но выговаривали при этомъ выгодныя для себя условія, н. п. „Коли дани не дати въ Татары, тогды и оброкъ не дати церковнымъ людемъ. . . . А про войну, коли язъ самъ К. В. сяду на конь, тогды и митрополичимъ бояромъ и слугамъ, а подъ митрополичимъ воеводою а подъ стягомъ моимъ В. Князя", и пр.[1]).

Итакъ, въ одно и тоже время пали двѣ опоры, на которыхъ держалась независимость Церкви. Общая цѣль согласнаго стремленія Князей и Митрополитовъ наконецъ была достигнута: Москва первенствовала надъ всѣми городами и княженіями, какъ столица Россіи. Мысль о соединеніи въ одно органическое цѣлое, подъ одною верховною властью, всѣхъ частей земли Русской, эта мысль, которую такъ долго Церковь хранила для лучшаго времени и хранила свято, какъ ввѣренное ей чужое достояніе, нако-

[1]) Акты Археограф. Экспед. т I, 9.

нецъ осуществилась; возникло государство, и Церковь признавъ его, добровольно ему подчинилась.

До сихъ поръ мы разсматривали историческое развитіе Церкви до явленія Государства, до эпохи Іоанна III, слѣдовательно видѣли Церковь внѣ Государства. Теперь мы вступаемъ въ другой періодъ ея развитія — въ Государствѣ. Итакъ, постараемся опредѣлить, какими правами она пользовалась въ началѣ этого періода. На основаніи сказаннаго нами выше, мы раздѣлимъ ихъ на права существенныя, необходимыя, принадлежавшія святителямъ какъ представителямъ церкви, и на права гражданскія, полученныя ими отъ нашихъ князей и отъ Татаръ.

Къ первымъ относится судъ духовный по Номоканону, такъ называемые святительскіе суды, которымъ подлежали всѣ члены церкви безъ исключенія, судъ надъ духовными лицами во всѣхъ дѣлахъ. Духовенство все вообще, бѣлое и черное, не подлежало суду гражданскому, и мірянамъ подъ опасеніемъ отлученія воспрещалось: „никтоже да не смѣетъ ни единъ крестьянинъ, ни малъ, ни великъ, вступатися въ тая дѣла... не годится міряномъ попа ни судити, ни казнити, ни осудити его, ни слова на него молвити; но кто ихъ ставитъ, святитель, тотъ ихъ и судитъ и казнитъ и учитъ“ [1]). Епископы избирались, ставились и судились Соборомъ; всѣ важныя дѣла, по апостольскимъ правиламъ, рѣшались соборно и пр. [2])

Къ правамъ гражданскимъ относятся слѣдующія:

Свободное владѣніе и управленіе имѣніями; судъ надъ всѣми церковными людьми, живущими въ этихъ имѣніяхъ, безъ участія судей гражданскихъ; обыкновенно исключаются отсюда дѣла уголовныя (разбой и татьба съ поличнымъ) и судъ смѣсный. Въ послѣднемъ случаѣ судилъ епископъ, или игуменъ, или архимандритъ, самъ или черезъ своего намѣстника, вмѣстѣ съ приставомъ княжескимъ. Они производили слѣдствіе вмѣстѣ, *(ѣздили на правду)* и дѣлили пошлины пополамъ *(прибытокъ на полы)*. Виноватый отда-

[1]) Акты Истор., т. I, 7, 9, 21.

[2]) Акты Арх. Экспед., т. I, 370, 375.

давался на расправу тому судьѣ, которому онъ подлежалъ по своему званію. Въ случаѣ несогласія судей между собою, докладывали Князю, и онъ судилъ судомъ спорнымъ, *(поставя передъ собою обою истцевъ)*. Обыкновенно для судовъ смѣсныхъ назначались сроки два раза въ годъ.

Духовенство, бѣлое и черное, и церковные люди не платили никакихъ податей, кромѣ чрезвычайныхъ случаевъ *(неминучая дань)*: татарскаго нашествія, изнурительной войны и пр.

Имѣнія церковныя, всѣ вообще, были обложены, также какъ и прочія земли, данью и различными пошлинами и повинностями, которыя собирались великокняжескими приставами. Увольненіе отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ или отъ всѣхъ вообще, временное или навсегда, составляло содержаніе особенныхъ грамотъ (жалованныхъ, льготныхъ, тарханныхъ и другихъ), выдаваемыхъ В. Князьями въ видѣ исключеній изъ общаго обычая. Эти грамоты были нерушимы и обязывали самого Князя и его наслѣдниковъ.

Статьи, постоянно въ нихъ повторяющіяся, суть слѣдующія:

1) Подать съ своихъ имѣній епископы, монастыри и церкви собираютъ и посылаютъ къ В. Князю сами и отъ себя. Приставы княжескіе за ними не ѣздятъ.

2) [illegible] нѣкихъ пошлинъ и [illegible] побережнаго, [illegible] звѣрей и рыбы производится на нихъ безпошлинно.

3) Когда жаловались князьями монастырямъ пустоши, то люди, селившіеся на нихъ, обыкновенно освобождались отъ [illegible] срокъ, на 10, 12, 15 лѣтъ; крестьянъ позволялось переманивать отовсюду, кромѣ помѣстій собственно В. Князю принадлежавшихъ, дворцовыхъ селъ.

4) Монастыри и епископы сдавали всѣ эти права частнымъ лицамъ, селившимся на ихъ земляхъ.

Вообще [illegible] преимуществами. Нѣкоторые изъ нихъ не подлежали суду своихъ епископовъ, а непосредственно зависѣли прямо отъ Митро-

полита. Другіе находились подъ непосредственнымъ покровительствомъ Князей. Между ними существовала своего рода іерархія: одни къ другимъ тянули.[1])

Почти всѣ эти права вели свое начало отъ эпохи татарскаго владычества и заключались уже въ ханскихъ ярлыкахъ. До самыхъ временъ Петра, они не испытали почти никакихъ перемѣнъ. Какъ скоро новый Царь вступалъ на престолъ, епископы и архимандриты клали передъ нимъ льготныя, тарханныя и другія грамоты, пожалованныя его предшественникомъ, и онъ подтверждалъ ихъ — переписывалъ на свое имя, включая новыя условія, а иногда отмѣняя нѣкоторыя изъ прежнихъ.

Мы различили существенныя и неотъемлемыя права Церкви отъ гражданскихъ правъ духовенства, какъ отдѣльнаго сословія. Но мы должны замѣтить, что въ убѣжденіи почти всеобщемъ того времени, первыя и послѣднія права сливались, и считались всѣ вообще существенными принадлежностями Церкви. Духовенство стояло за тѣ и за другія съ одинаковою строгостью и за ихъ нарушеніе грозило духовною казнью: „Никто бы не смѣлъ вступатися въ церковныя пошлины, ни въ земли, ни въ воду, блюлся бы казни святыхъ правилъ.... тѣхъ людей правила св. Отець проклинаютъ, которые отимаютъ свое даніе отъ святѣй Церкви, и напрасною смертію умираютъ по Божію суду... запрещеніе страшно есть положено отъ Бога на обидящая Церкви Божія, и т. д.“[2]) Подобныя увѣщанія и угрозы повторяются во многихъ посланіяхъ, наставительныхъ и увѣщательныхъ грамотахъ того времени. Такимъ образомъ, всякая собственность духовенства, движимая и недвижимая, была ограждена и какъ бы изъята изъ государства въ сферѣ самого государства. Набожность князей и частныхъ лицъ щедро надѣляла монастыри и церкви новыми землями; возможность безконечнаго распространенія владѣній духовенства ничѣмъ не была ограничена, а уменьшенію ихъ были положены непреодолимыя преграды; они счита-

[1]) См. Акты Арх. Экс., т. I и Акты Истор., т. I.

[2]) См. Акты Ист., т. I, 7; Акты Арх. Экси., т. I, 108 и пр.

лись неотчуждаемою собственностью самой Церкви, ихъ нельзя было ни продавать, ни дарить.

Вредныя послѣдствія быстраго обогащенія духовнаго сословія скоро ознаменовались. Особенно пострадало отъ него монашество. Управленіе огромными имѣніями и тяжбы, нераздучно съ нимъ связанныя, не могли не вовлечь въ цѣлый міръ житейскихъ заботъ и отношеній людей, торжественно отъ нихъ отрекшихся. Это первое нарушеніе основнаго условія монашеской жизни внесло за собою порчу нравственности и послабленіе уставовъ. Многіе изъ нашихъ святителей этому противодѣйствовали частымъ напоминаніемъ и увѣщаніями, но очень немногіе сознавали источникъ быстро плодившагося зла. Къ послѣднимъ принадлежитъ митрополитъ Кипріянъ, оставившій намъ прекрасный памятникъ своего образа мыслей въ отвѣтной грамотѣ къ игумену Аѳанасію отъ 1390 — 1405 года. Мы выпишемъ изъ нея замѣчательный отрывокъ: „А еже села и люди держати инокомъ, не преданно есть святыми Отци: како мощно иже единою міра и мірьскихъ отрекшемусь, паки мірьскыми дѣлы обязоватися, и яже разори паки съзидовати, по Апостолу, и преступника собе съставляти? И древніи Отци ниже селъ стяжали, ниже богатества и стяжанія, якоже святый Пахомій, и святый Ѳеодосей общежитель, и святый Герасимъ, и ини мнози святіи въ Палистинѣ, и въ той самой Синайской горѣ, и въ Рапфу, и въ Святой горѣ, юже и самъ азъ видѣхъ; но еже послѣжде помалу въ разслабленіе пріиде вещь, и начаша манастырѣ тѣ и скиты держати села и стяжанія. Должно есть велико съблюденіе и опасеніе держати... Ты же вопрошаеши мя о селѣ, еже ти Князь въ манастырь далъ есть, о немъ же како или что сътворити? Слыши же отъ мене отвѣтъ и пріими мой съвѣтъ: аще убо уповаеши на Бога съ своею братіею, и даже доныпѣ Богъ препиталъ есть васъ и кромѣ села, и напередъ препитаетъ, почто обязоватися попеченіемъ мірьскимъ, и внегда бы Бога помянути, тому единому послужити, тогда о селѣхъ поминати и о мірьскыхъ попеченіихъ? Смотри же и се: яко, внегда же чернецъ кромѣ есть всякого попеченія мірьскаго, тогда есть съ всѣми міряны, и вси человѣци любятъ и честь

даютъ ему; егда же обяжется селы и мірьскыми попеченьми, тогда потреба и къ княземъ ходити и властелемъ, и судилища искати, и стояти за обидимыхъ, и сваритись, и смиритись, и не хотя, къ всякому человѣку, еже не выдати въ обиду своихъ людій, трудъ великъ поднимати и правила своего оставлятися. А еже сего страшнѣйши. яко повнегда черньцемъ начати селы властоватись, и мужемъ, и женамъ судити, часто хожденія въ нихъ творити и о нихъ печаловатися: чимъ мірянина различни суть? Но, аще бы мощно, сице: быти селу подъ манастыремъ, еже николиже черньцу не быти въ немъ, но мірянину нѣкоему богобоязливу приказати, и тому печаловатися бы о всякыхъ дѣлѣхъ; въ манастырь же бы готовое привозилъ житомъ и иными потребами: занеже пагуба черньцемъ селы владѣти и тамо частая происхожденія творити". *)

Такъ высоко стоялъ митрополитъ Кипріянъ надъ своими современниками. Вѣрное чувство открыло ему, къ чему клонилось монашество, и сбылось его предчувствіе. Пропалъ для современниковъ благой совѣтъ, такъ просто и откровенно имъ высказанный, и только черезъ триста лѣтъ, послѣ того какъ обнаружилось во всей рѣзкости зло, понятое имъ въ первомъ зародышѣ, только тогда мысль Кипріяна была исполнена, но уже не Церковью, а свѣтскою властью.

Таково было состояніе духовенства въ эпоху вступленія на престолъ Іоанна III.

Съ этого времени, какъ было нами сказано выше, Церковь, до тѣхъ поръ бывшая внѣ государства, стала входить, въ лицѣ своихъ представителей, въ его органически образовавшійся составъ. Само собою разумѣется. что это не могло совершиться вдругъ. Опредѣлить мѣсто духовенству въ государствѣ, согласить древнія права Церкви, внесенныя ею въ монархію. съ новымъ гражданскимъ устройствомъ всей Россіи было задачею многихъ царствованій.

Іоаннъ III, занятый войною и политикою, не принималъ постояннаго участія въ дѣлахъ церкви. Онъ не издавалъ новыхъ для нея законовъ и не отмѣнялъ старыхъ, но иногда

*) Акты Истор., т. I, 253.

нарушалъ ихъ; и такъ какъ въ то время гражданскія права духовенства, какъ сословія, и духовныя права церкви сливались и не были строго различены, то, ставя себя выше первыхъ, Іоаннъ III часто посягалъ на вторыя. Избранія Митрополитовъ совершались подъ его вліяніемъ, и въ лѣтописяхъ употребляется слѣдующая новая формула: „Божіею благодатью и изволеніемъ Государя В. К. Ивана Васильевича всея Руси и совѣтомъ Св. Отецъ и Архіепископовъ и всего освященнаго собора избранъ и нареченъ“, и пр. Въ грамотѣ своей къ новгородскому архіепископу Іонѣ Іоаннъ писалъ: „выбраніе и онѣ взысканіе митрополское нашихъ прародителей В. К. Русскихъ и наше.... кто будетъ намъ любъ, тотъ будетъ у насъ на всей Руси“ *). Митрополита Зосиму Іоаннъ своею волею возвелъ на митрополію, безъ собора, вопреки церковнымъ правиламъ. Выборъ былъ неудаченъ, и черезъ нѣсколько лѣтъ царь велѣлъ ему оставить престолъ и удалиться. Преемникъ его, Симонъ избранъ былъ правильно; но, при поставленіи его, Царь ввелъ отъ себя новый обрядъ, долго послѣ того повторявшійся. По окончаніи священнодѣйствія, онъ выступилъ неожиданно впередъ, указалъ Митрополиту на престолъ и произнесъ слѣдующую рѣчь: „Всемогущая и животворящая святая Троица, дарующая намъ всея Русіи государство, подаетъ тебѣ сей святый великій престолъ архіерейства, Митрополію всея Руси, рукоположеніемъ и священіемъ святыхъ Отецъ, архіепископовъ и епископовъ нашего Россійскаго царства, и жезлъ пастырства. Отче! Воспріими, и на сѣдалище старѣйшинства святительскаго во имя Господа І. Х. и Пречистыя его Матери взыди, и моли Бога и Пречистую его Матерь о насъ и о нашихъ дѣтехъ, и о всемъ православіи: и подастъ ти Господь Богъ здравіе и долгоденство на многія лѣта“.

Новгородцы, доживая послѣдніе дни своей вольности, избрали себѣ въ архіепископы Ѳеофила, но не смѣли отправить его въ Москву, на поставленіе къ Митрополиту, не испросивъ позволенія у Царя и В. К. Позднѣе Іоаннъ, недо-

*) Акты Арх. Экс., т. I, 80.

вольный имъ, свергнулъ его безъ всякаго суда. Также поступилъ онъ и съ архіепископомъ Геннадіемъ, заставивъ его дать отреченную грамоту.

Въ случаѣ важныхъ церковныхъ дѣлъ, Іоаннъ созывалъ соборы, предсѣдательствовалъ на нихъ и принималъ участіе въ совѣщаніяхъ. Когда открылась въ Новгородѣ Жидовская ересь и обличенные присланы были въ Москву, то судомъ управлялъ Іоаннъ, замедляя его и отклоняя окончательное рѣшеніе. Наконецъ, нѣкоторые изъ виновныхъ были имъ преданы градской казни.

Соборныя постановленія о невзиманіи съ священнослужителей мзды за хиротонію, о запрещеніи вдовымъ попамъ и дьяконамъ отправлять богослуженіе и пр., издавались въ формѣ Царскихъ указовъ: „Мы Іоаннъ, Божіею милостію Государь всеа Русіи и Великій Князь, и сынъ мой К. В. Василей Ивановичъ всеа Русіи, поговоря съ Симономъ Митрополитомъ всея Русіи и со архіепископы и епископы и пр., уложили есьмя и укрѣпили". [1])

Наконецъ, Іоаннъ III первый возложилъ руку на церковныя владѣнія. Передъ окончательнымъ покореніемъ Новгорода, архіепископъ Ѳеофилъ уступилъ ему половину монастырскихъ и владычныхъ имѣній. Послѣ того, по благословенію Симона митрополита, такъ говоритъ лѣтопись [2]), „поималъ К. В. Иванъ Васильевичъ въ Новѣгородѣ великомъ церковныя земли за себя владычни и монастырскія и роздалъ дѣтемъ боярскимъ въ помѣстье". Мы показали выше, чѣмъ могло быть объяснено благословеніе Митрополита на такое дѣло. Этотъ первый опытъ, совершенный надъ областью покореннаго Новгорода, внушилъ Іоанну другую мысль: присоединить къ своимъ владѣніямъ всѣ вообще церковныя имѣнія, и черезъ это снять съ духовенства бремя управленія. Это дѣло, отъ имени Царя, предложено было Собору, на которомъ самъ Царь, вѣроятно боясь получить отказъ, не захотѣлъ присутствовать. Но Соборъ, черезъ Дьяка Леваша отвѣчалъ [3]), что „отъ перваго благочестиваго, святаго и

[1]) Акты Арх. Экс., т. I, 382, 383.

[2]) Никон. лѣтоп.

[3]) Карам., т. VI, пр. 622.

равнаго Апостоломъ Великаго Царя Константина.... и матери его Елены, да и по нихъ... святители и монастыри грады и власти и села держали.... Такоже, Государь и въ нашихъ Русійскихъ странахъ при твоихъ прародителехъ, при В. К. Владимірѣ, и при его сынѣ В. К. Ярославѣ... даже и до сѣхъ мѣстъ святители и монастыри грады и власти, слободы и села имѣли, и суды и управы, и пошлины и оброки и дани церковныя держали, *по Божественнымъ велѣніемъ* и уставленіемъ, и по правиломъ св. Апостолъ и св. Отецъ и христолюбивыхъ царей и по твоихъ прародителей, В. К. Владиміра и его сына В. К. Ярослава, уставленію и утвержденію, яко же тамо въ ихъ уставленіи подлинно писано есть... и нынѣ святители и монастыри земли держатъ, а отдавати ихъ не смѣютъ и не благоволятъ"... Царь долженъ былъ уступить; но мысль его не пропала: она перешла къ его внуку, и послѣ него другіе Цари постоянно имѣли ее въ виду и многими приготовительными мѣрами подвигали ее впередъ.

Въ царствованіе Василія, отношеніе духовенства къ свѣтской власти не измѣнилось; монастыри обогащались новыми вкладами и жалованными вотчинами, духовенство пользовалось прежними своими привиллегіями; но нравственная власть и нравственное достоинство представителей Церкви упадало. Мы видѣли, какъ въ царствованіе Іоанново духовенство безпрекословно уступало Царю въ тѣхъ случаяхъ, когда нарушались имъ существенныя права Церкви (напр. при избраніи Зосимы, при сверженіи Ѳеофила, и проч.) и какъ, напротивъ, оно упорно стояло за свои матеріальныя выгоды. Боязнь утратить то, что̀ дано было свѣтскою властью и что́ могло быть ею отнято, объясняетъ эту несчастную уступчивость.

Напрасно немногія лица, каковы были Геннадій при Іоаннѣ, Максимъ Грекъ и Вассіанъ *) при Василіѣ, смѣло противодѣйствовали этому пагубному направленію; на нихъ

---

*) Этотъ Вассіанъ, инокъ Симоновской обители, сочинилъ посланіе, въ коемъ онъ, укоряя монаховъ въ нѣгѣ, доказываетъ необходимость отнять у нихъ вотчины. Караиз. т. VII, пр. 277.

падало гоненіе свѣтской власти и духовенства. Митрополиты большею частью руководствовались своекорыстными разсчетами. Такъ изъ угожденія Василію, Даніилъ, ко всеобщему соблазну всего народа, не только не воспротивился его разводу съ Соломоніею и новому браку, но даже помогалъ ему совѣтомъ. Подобные случаи повторялись и въ позднѣйшія времена.

Царствованіе Іоанна IV имѣетъ особенную важность въ отношеніи къ Церкви. Въ его лицѣ, въ первый разъ верховная власть проявила свое право, согласно съ общими потребностями государства: ограничивать и отмѣнять гражданскія права духовенства, исправлять злоупотребленія, принимать мѣры для соблюденія благочинія. Все это хотѣлъ совершить Іоаннъ не своею личною властью, а съ согласія всего духовенства. Съ этою цѣлью въ 1550 году онъ созвалъ Стоглавый Соборъ, такъ худо понявшій великое дѣло, на которое Царь призывалъ его, и въ слѣдующій годъ снова созвалъ другой Соборъ. Важнѣйшія учрежденія и законы Іоанновы, относящіеся къ дѣламъ церковнымъ, касаются: 1) церковныхъ имѣній, 2) управленія и судопроизводства церковнаго, 3) благочинія и богослужебныхъ обрядовъ.

1. Подобно своему дѣду, Іоаннъ IV видѣлъ съ неудовольствіемъ обогащеніе духовенства недвижимыми имѣніями и положилъ предѣлы ихъ распространенію.

Соборнымъ опредѣленіемъ 1551 г. было запрещено архіепископамъ, епископамъ и монастырямъ покупать вотчины, а князьямъ и дѣтямъ боярскимъ и всякимъ людямъ продавать имъ, безъ Царева и В. К. вѣдома и докладу *). Въ случаѣ нарушенія этого указа, у продавца отнимались деньги, а у покупщика вотчина и отписывалась на Государя.

Наслѣдникамъ предоставлено было право выкупать вотчины отданныя монастырямъ въ вѣчный поминокъ, если

*) Разрѣшительная грамота выдана Кириллову Монастырю на покупку земли, гдѣ ему кто продастъ, „опричь Новгородскіе и Псковскіе и Рязанскіе, Тверьскіе и Смоленскіе земли и опричь князей вотчинныхъ, которымъ вотчинамъ княземъ вотчинъ своихъ безъ нашего вѣдома продати не велѣно". Акты Арх. Экс. т. I, 246.

только въ духовной дарственной грамотѣ эти наслѣдники были опредѣлены и назначенъ выкупъ за вотчину. Безъ вѣдома и доклада В. Князю, запрещено было отдавать вотчины по душамъ. [1])

Предписано отобрать всѣ Велико-Княжескія помѣстья, заложенныя монастырямъ или ими насильно и не по закону усвоенныя, и поставить на томъ, какъ было при Василіѣ Іоанновичѣ.

Соборнымъ опредѣленіемъ 1581 г., по случаю изнурительной Литовской войны, запрещеніе монастырямъ покупать и принимать вотчины по душамъ вновь повторено: „да церкви Божія и священныя мѣста безъ мятежа будутъ а воинскій чинъ на брань противъ враговъ Креста Христова ополчается крѣпцы“, и проч. [2])

Всѣ эти указы много разъ были повторяемы при преемникахъ Іоанновыхъ.

2. Судопроизводство церковное дѣлится на духовное (святительскій судъ) и гражданское въ земляхъ церковныхъ.

Первое, какъ принадлежащее Церкви по ея существу и совершающееся по непреложнымъ церковнымъ законамъ, не подлежало разсмотрѣнію свѣтской власти. Дѣло реформы коснулось только нѣкоторыхъ вкравшихся злоупотребленій. Мы сказали, что многіе монастыри изъяты были, по дѣламъ духовнымъ, царскими несудимыми грамотами изъ вѣдомства тѣхъ епископовъ, въ чьихъ епархіяхъ они находились. Грамоты эти были уничтожены: „тѣ грамоты даваны кромѣ священныхъ правилъ; впредь такимъ грамотамъ не быти“

Въ судахъ по дѣламъ духовнымъ запрещено участвовать мірскимъ людямъ. [3])

„Къ полемъ (къ поединку) и къ цѣлованію святителемъ не присужати, а судити святителемъ по Евангельскому

[1]) Акты Арх. Экс. т. I, 227. Эта статья оканчивается словами: „по тѣмъ же указомъ, какъ было при В. К. Иванѣ Васильевичѣ всея Русіи и при В. К. Василіѣ Ивановичѣ всея Русіи“. Слѣдовательно, соборное опредѣленіе 1551 года было только повтореніемъ. См. Карамз. т. VII, стр 187 и пр. 360.

[2]) Акты Арх. Экс. т. I, 308.

[3]) „А бояре Митрополичи въ томъ судѣ у святителей не сидятъ, развѣ писарей“, и пр. Акты Истор. т. I, 1[illegible].

словеси: *передъ двѣма или передъ трема свидѣтели станетъ всякъ глаголъ*, и обыскивати многими извѣстными свидѣтели". [1])

Суды надъ духовными лицами должны совершаться соборно. Опредѣлены были нѣкоторыя формальныя подробности судопроизводства духовнаго.

Судопроизводство гражданское (за исключеніемъ дѣлъ уголовныхъ, разбоя, душегубства и татьбы съ поличнымъ) въ церковныхъ владѣніяхъ надъ всякими людьми принадлежало духовенству, и Великіе Князья до Іоанна IV вовсе въ него не входили. Іоаннъ IV ввелъ въ него новый порядокъ. Постоянно вѣрный главной мысли своего царствованія, онъ ограничилъ власть высшаго духовенства для него опасную и часто переходившую въ произволъ, противопоставивъ ей народное начало, вызванное имъ изъ низшихъ сословій. Онъ открылъ ему участіе въ управленіи въ лицѣ выборныхъ людей—десятскихъ, старостъ, цѣловальниковъ, и пр. Въ этомъ случаѣ Іоаннъ IV привелъ въ исполненіе и распространилъ на всю Россію мысль своего дѣда и отца [2]). Это было, неоспоримо, самое важное и благодѣтельное его учрежденіе.

По всѣмъ дѣламъ (кромѣ духовныхъ и уголовныхъ) судили въ церковныхъ вотчинахъ всякихъ людей бояре и десятильники святительскіе. Поповскіе старосты, избираемые священниками изъ среды своей, пятидесятскіе, десятскіе, градскіе старосты, цѣловальники и земскій дьякъ, которымъ Царь и Государь прикажетъ, должны были присутствовать при обыскахъ, засѣдать въ судѣ, скрѣплять судныя дѣла своими подписями, брать съ нихъ списки, *чтобы было бережно, и тѣхъ бы дѣлъ не переписывали и не передѣлывали*. Въ случаѣ неправды, посуловъ и волокиты отъ десятильниковъ и недѣльщиковъ, они выговаривали имъ, подавали на нихъ жалобы святителямъ, и если не получали удовлетворенія, то имѣли право писать прямо къ Царю, который

[1]) Акты Истор. т. I, 155.

[2]) Іоаннъ III, какъ кажется, обѣщалъ Новгородцамъ присяжныхъ; Василій учредилъ ихъ въ Новгородской области. См. Кар. т. VII, стр. 187 и пр. 362.

имѣлъ ихъ подъ своимъ особеннымъ покровительствомъ. „И тѣмъ десятильникомъ быти отъ Царя и Государя въ великой опалѣ“ [1]). Они же вмѣстѣ съ святительскими десятильниками и заѣзщиками (отъ которыхъ прежде того бывала *нужа велика и продажа*) собирали по книгамъ и грамотамъ святительскую дань и пошлины. Однимъ словомъ, безъ нихъ ни къ какому дѣлу святительскіе чиновники и повѣренные приступить не могли.

На самый выборъ послѣднихъ Іоаннъ IV предоставилъ себѣ важное вліяніе, запретивъ безъ его вѣдома и разрѣшенія митрополитамъ, архіепископамъ и епископамъ отсылать ихъ и замѣнять другими.

Казны монастырскія поступили подъ вѣдомство дворецкихъ и дьяковъ Царскихъ. [2])

3. Учредивъ порядокъ въ судопроизводствѣ и управленіи, Іоаннъ IV принялъ мѣры для бдительнаго и постояннаго надзиранія за духовенствомъ. Упадокъ нравственности и небрежное исполненіе богослужебнаго чина этого требовали. Самимъ священникамъ поручено было избирать изъ среды своей лучшихъ и твердо-знающихъ порядокъ службы [3]), богорадныхъ и искусныхъ, и имъ поручено было собирать вѣнечныя пошлины, смотрѣть, чтобы не совершалось беззаконныхъ браковъ, чтобы священники и міряне пребывали въ чистотѣ нравственной и жили бы всѣ по закону христіанскому и по священнымъ правиламъ, чтобы служба совершалась по уставамъ, чтобы въ церквахъ стояли благочинно и пр. [4])

Таковы учрежденія и законы Іоанна IV, касающіеся дѣлъ церковныхъ. Всѣ они ведутъ свое начало отъ Собора 1551 года и принадлежатъ къ началу Іоаннова царствованія. Въ нихъ обнаруживается одно постоянное стремленіе: водво-

---

[1]) Акты Истор. т. I, 155; Акты Арх. Экс. т. I, 229, 231 и пр.

[2]) „А монастыри и казны монастырскые вѣдаютъ и отписываютъ по всѣмъ монастыремъ Царя и В. К. Дворецкіе и Дьяки и приказываютъ Архимандритомъ и Игуменомъ и пр., и считаютъ Архимандритовъ и Игуменовъ и Строителевъ во всемъ приходѣ и расходѣ“, и пр. Акты Истор т. I, 155 и 158.

[3]) Акты Арх. Экс. т. I, 231.

[4]) Акты Истор. т. I, 155; Акты Арх. Экс. т. I, 229.

рить единство управленія, какъ необходимое слѣдствіе всѣми признаннаго единовластія. Но единство управленія не имѣло для него значенія искусственнаго, формальнаго однообразія. Онъ не уничтожалъ древняго, разнообразнаго быта, но всѣ обычаи и права, издавна существовавшіе въ различныхъ областяхъ Россіи, онъ возводилъ къ одному верховному началу, признавалъ ихъ, и этимъ признаніемъ давалъ имъ законное существованіе въ Государствѣ.

Мы видѣли лучшую сторону царствованія Іоаннова, его дѣятельность, какъ законодателя и правителя; другая, темная сторона, къ несчастію закрывшая первую, представляетъ необузданный произволъ его личныхъ страстей и нарушеніе законовъ, имъ же признанныхъ и утвержденныхъ. Іоаннъ строго предписывалъ, чтобы четвертый бракъ *никогда не именовался и молитвы бы имъ не говорили* [1]), а самъ два года спустя вступилъ въ четвертый бракъ; съ притворнымъ смиреніемъ требовалъ отъ Собора разрѣшенія, и духовенство, не разъ уже являвшее преступную уступчивость, давало ему разрѣшеніе [2]). Онъ торжественно подтверждалъ суды святительскіе, запрещалъ мірянамъ вступаться въ духовныя дѣла, и между тѣмъ произвольно, безъ всякаго суда, свергалъ и возводилъ святителей; проповѣдывалъ уваженіе къ духовнымъ лицамъ, называлъ ихъ учителями, наставниками, и лишалъ ихъ права ходатайства, за смѣлое обличеніе предалъ митрополита Филиппа мучительной смерти...

Это страшное противорѣчіе въ характерѣ Іоанновомъ— явленіе до сихъ поръ неразгаданное. Напрасно стараются объяснить его вліяніемъ постороннихъ лицъ, будто бы управлявшихъ Іоанномъ. Тайна лежитъ въ его собственномъ духѣ. Чудно совмѣщались въ немъ живое сознаніе всѣхъ недостатковъ, пороковъ и порчи того вѣка, съ какимъ то безсиліемъ и непостоянствомъ воли. Поэтому, его умственное превосходство выражалось отрицательно, разрушеніемъ, ненавистью къ настоящему, ядовитою пропіею и без-

[1]) Акты Истор. т. I, 155.

[2]) Акты Арх. Экс. т. I, 284.

смысленнымъ, слѣпымъ злодѣйствомъ. Этотъ разладъ съ современною жизнью, его не удовлетворявшею, повторялся въ немъ, какъ лицѣ; ибо въ самомъ себѣ Іоаннъ сознавалъ всю темную сторону своего времени и ненавидѣлъ, презиралъ себя. [1])

Никто изъ его современниковъ не понималъ его, никто не страдалъ вмѣстѣ съ нимъ отъ глубокаго неудовлетворенія; ему одному были ясны первые признаки внутренняго гніенія, тогда какъ вся Россія пребывала въ самодовольномъ успокоеніи.

Но болѣе всего раздражало Іоанна жалкое состояніе монашества. Онъ видѣлъ въ его упадкѣ не частное зло, а признакъ всеобщаго начинавшагося разрушенія русской жизни, и въ этомъ онъ не ошибался; XVI вѣкъ видѣлъ въ инокѣ идеалъ человѣка, въ монашествѣ высшую ступень земнаго совершенства: „Свѣтъ инокамъ Ангели, свѣтъ же мірянамъ иноки," эти слова повторяются часто въ памятникахъ XVI вѣка. Цари и многіе знатные люди оканчивали дни свои въ схимѣ; каждый въ то время стремился душею къ этой жизни, тихой, посвященной одному Богу. А между тѣмъ и въ нее проникли развратъ, корыстолюбіе и боярская спѣсь. Уставы нарушались безнаказанно; знатные и богачи вносили въ обители свои привычки, свою роскошь; власть была въ ихъ рукахъ, настоятели угождали имъ изъ страха и разсчетовъ [2]). Іоаннъ видѣлъ вблизи эту жизнь и без-

[1]) Въ посланіи своемъ къ Игумену Козмѣ, онъ писалъ о себѣ: „а мнѣ.... кому учити, и чему наказати и чѣмъ просвѣтити? Самъ бо всегда въ пьянствѣ, и въ блудѣ, и въ прелюбодѣйствѣ, въ сквернѣ, въ убійствѣ, въ грабленіи, въ хищеніи, въ ненависти, во всякомъ злодѣйствѣ". Далѣе онъ примѣнялъ къ себѣ слова Апос. Павла, Рим II, 20—21. Акты Истор. т. I, 204.

[2]) Посланіе Іоанна въ Кирилло Бѣлозерскій монастырь: „Видители, какого послабленіе иноческому житію плача Вискорбна достойно? И по тому вашему ослабленію, яко-то Шереметева дня и Хабарова дня, такова у васъ слабость учинилася и чюдотворцову преданію преступленіе.... Яко почто въ черньцы, и какъ молвити: отрицаюся міра и вся яже суть въ мірѣ, а міръ весь въ очѣхъ? Бояре, къ вамъ пришедъ, свои любострастные уставы ввели"... Все это посланіе очень замѣчательно. Можетъ быть покажется, что Іоаннъ умышленно преувеличивалъ зло; но другіе памятники, древнѣйшіе, говорятъ то-же самое. Наприм. Лѣтопись Львова, г. 1497, стр. 190: „принуди бо его (Паисія) дотолѣ князь великій (Іоаннъ III) у Троицы въ Сергіевѣ игумномъ быти и

пощадно обличалъ ее въ сильныхъ посланіяхъ, полунасмѣшливыхъ и полуискреннихъ, проникнутыхъ ядовитою ироніею и вмѣстѣ полныхъ глубокой безнадежной скорби. „Вы есте соль земли“ писалъ Іоаннъ къ монахамъ, „аще же соль обуяетъ, чимъ осолится“, и слова эти заключали въ себѣ горькую, современную истину.

Пророческое чувство близкаго всенароднаго бѣдствія, томившее Іоанна, вскорѣ послѣ него оправдалось. Въ лицѣ его сына прекращался царственный родъ, съ которымъ такъ неразрывно была связана идея Царя, только непосредственно, въ лицахъ сознаваемая народомъ. Въ минуту кончины послѣдняго лица, замкнувшаго собою цѣлый рядъ В. Князей и Царей, должно было упраздниться живое средоточіе государства, и Ѳеодоръ, разумѣется безсознательно, перенесъ это средоточіе въ сферу Церкви, возвысивъ ея первосвятителя на крайнюю ступень церковнаго чиноначалія, облекши Митрополита въ санъ Патріарха всея Руси. Борисъ Годуновъ принялъ дѣятельное участіе въ исполненіи мысли Ѳеодора*) и приготовилъ себѣ въ лицѣ Іова, ему преданнаго, важнаго союзника для своей личной цѣли.

Переименованіемъ Митрополита въ Патріарха на первый случай ничего не измѣнилось въ его отношеніяхъ къ под-

не може чернцевъ превратити на Божій путь.... и хотѣша его убити: бяху бо тамо бояре и князи постригшіяся, а не хотяху повиноватися, и остави игуменство...“ Карам. т. VI, пр. 321; см. также Акты Истор. т. I, 212. Посланіе Іоанново въ Кирилловъ Монастырь должно уничтожить сомнѣніе Карамзина на счетъ подлинности грамоты, помѣщенной Татищевымъ въ Судебникѣ. Кар. т. IX, пр. 815. Мы читаемъ въ ней слѣдующее: «Блага есть рѣчь ваша, еже старцомъ [illegible] долгъ всѣхъ васъ. Туне есть чернцевъ Ангеломъ подобными именовати; нѣсть бо имъ сравненія ни подобія никоегоже... се[illegible] учити; учити же младенцы не только читати и писати, но читаемое право разумѣти», и пр. Точно такое же понятіе о монашествѣ имѣлъ Петръ Великій. Вообще замѣчательно, что какъ скоро монашество приходило въ упадокъ, и, забывая свое назначеніе, уклонялось въ пути міра, то въ противодѣйствіе возникало со стороны свѣтской власти стремленіе противное духу монашества, желаніе возложить на него общественную обязанность, извлечь изъ его положительную пользу для государства.

*) Нѣкоторые отвергали участіе Бориса въ учрежденіи Патріаршества, но оно ясно подтверждается въ прощальной грамотѣ Іова. Собр. Госуд. Грам. и Договор. т. II, 82.

чиненному ему духовенству и къ свѣтской власти. Опредѣлено было избирать и ставить Патріарха собору Русскихъ епископовъ и посылать извѣщеніе къ Константинопольскому и черезъ него къ другимъ Патріархамъ. Послѣдніе въ свою очередь посылали новоизбранному подтвердительныя грамоты. Черезъ это, наша Церковь, впродолженіи нѣкотораго времени оторванная отъ Восточной Іерархіи, вошла снова въ тѣснѣйшій съ нею союзъ. Дѣла церковныя въ Россіи стали совершаться правильнѣе; въ нихъ участвовали совѣтомъ всѣ Восточные епископы. Права Первосвятителя Русскаго въ отношеніи къ судопроизводству, управленію и собиранію пошлинъ также остались по прежнему.

Но огромное значеніе имѣлъ самъ по себѣ новый титулъ и необходимо долженъ былъ современемъ привести за собою приращеніе власти. Вспомнимъ, что впродолженіи вѣковъ Патріархъ имѣлъ для Россіи значеніе верховнаго судіи и правителя Церкви, что находясь внѣ предѣловъ Россіи, онъ представлялъ собою власть, совершенно независимую отъ власти нашихъ князей, и что послѣдніе часто должны были передъ нею склоняться. Понятіе объ этой независимой, высокой власти для народа русскаго слилось съ Патріаршимъ титуломъ, и этотъ титулъ, съ согласія всей Православной Церкви, Царь Ѳеодоръ возлагалъ на Іова.

Немедленно по смерти Ѳеодора и по удаленіи Прины въ монастырь, Патріархъ естественнымъ ходомъ дѣлъ сталъ во главу управленія. Не было лица во всей Россіи, которое могло бы стать съ нимъ на одномъ ряду. Дѣло избранія Борисова было ведено имъ, какъ первымъ членомъ Думы.

Вотъ какъ онъ выражается въ соборномъ опредѣленіи: „Понеже видѣхомъ безгосподарно Россійское Царствіе и стадо Христово небрегомо и гиблемо, и того ради скорбѣхомъ и въ печали быхомъ, яко овца не имуще пастыря, и по благодати Св. Духа даже и до насъ смиренныхъ Епископовъ дойде, тою благодатію имамы власть, яко Апостольстіи ученици многи испытани, и по правиломъ, сшедшимся

соборомъ, поставляти своему отечеству пастыря и учителя и Царя достойно, егоже Богъ избра". [1])

Актомъ избранія Бориса на царство свободное участіе Патріарха въ дѣлахъ государственныхъ кончилось; хотя, соблюдая древній обычай, Борисъ ни къ какому важному дѣлу не приступалъ, *не помысливъ и не посовѣтовавъ съ своимъ богомольцемъ* [2]). Изъ похода противъ Крымцевъ Патріархъ получалъ отъ Царя извѣстительныя посланія, въ которыхъ онъ величалъ его „твердымъ столпомъ православія, неоскуднымъ источникомъ духовныхъ ученій, архіереемъ богодухновеннымъ, въ духовныхъ подвизѣхъ выше-естественнымъ. Великимъ Господиномъ и Государемъ своимъ, и пр." [3]) Патріархъ отвѣчалъ такимъ же плодовитымъ и натянутымъ слогомъ, благодарилъ и прославлялъ „во Царехъ пресвѣтлѣйшаго, преславнаго и высочайшаго, крѣпкаго и непреклоннаго, истиннаго поборника *и правителя Христіянской вѣры*, Великаго Государя и Царя Бориса"; смиренно молилъ „его царское остроуміе, да не позазритъ его худоумію" и пр [4]) По возвращеніи Бориса изъ Серпуховскаго похода, Патріархъ встрѣтилъ Царя съ привѣтственною рѣчью и вслѣдъ за тѣмъ повергся передъ нимъ на землю со всѣмъ освященнымъ соборомъ.

Вѣроятно также по требованію Бориса, сознававшаго всю шаткость своей власти, Іовъ безпрестанно обращался къ народу, въ длинныхъ грамотахъ напоминалъ ему, какъ единодушно и настоятельно вся Россія звала Бориса на престолъ, какъ усердно ему присягали, молилъ и увѣщевалъ служить ему вѣрно [5]).

[1]) „Соборное опредѣленіе объ избраніи Царемъ Бориса Ѳедоровича Годунова", Акты Археограф. Экседиціи, т. II, 6.

[2]) Тамъ же № 2.

[3]) Тамъ же № 3.

[4]) Тамъ же № 2.

[5]) Такого рода предостерегательное увѣщаніе, признакъ тайной недовѣрчивости, встрѣчается даже въ Соборномъ опредѣленіи объ избраніи Годунова на царство. Оно оканчивается слѣдующими словами: „Да не рекутъ нѣцыи: отлучимся отъ нихъ, понеже Царя сами суть поставили; да не будетъ то, да не отлучаются; такого бо слово аще кто рѣчетъ, неразуменъ есть и проклятъ". Акты Арх. Экспед. т. II, 6.

Наконецъ, когда при имени Димитрія содрогнулась вся Россія и забыла о Царѣ ею избранномъ, Патріархъ всѣми силами старался поддержать Бориса, поразилъ Отрепьева анаѳемою, разослалъ увѣщательныя грамоты по всему царству, предписалъ молебствія; но его не слушали. Самимъ тѣснымъ участь его была связана съ участью несчастнаго Бориса. Его всѣмъ извѣстная безусловная покорность Царю лишала голосъ его всякой силы. Іова сверглн и сослали въ Старицкій монастырь. Народъ объ немъ даже не жалѣлъ.

Воцареніе Самозванца было бѣдствіемъ для церкви равно какъ и для государства. За беззаконнымъ сверженіемъ Іова слѣдовало столь же беззаконное избраніе лжепатріарха Игнатія, подозрѣваемаго въ наклонности къ католицизму *). Толпа іезуитовъ, вслѣдъ за Самозванцемъ, проникла въ самое сердце Россіи. Неотступно упрашивая его ввести Римскую вѣру, они въ тоже время, сколько могли, распространяли свое ученіе. Надежды ихъ не сбылись; но пребываніе ихъ въ Москвѣ въ такое время, когда церковь была угнетена, когда каждый поступокъ царя и его любимцевъ оскорблялъ православіе, когда на верховной каѳедрѣ возсѣдалъ Лжепатріархъ, смотрѣвшій на все это равнодушно, должно было имѣть на народныя понятія вредное вліяніе. Не оно ли отозвалось позднѣе въ частыхъ покушеніяхъ на жизнь Петра? Вспомнимъ, что въ то время іезуиты проповѣдывали на западѣ демократическое, революціонное начало, господство народа, вѣрные ими провозглашенное, поджигали подданныхъ къ возстанію противъ государей, непокорныхъ церкви, и оправдывали цареубійство, какъ богоугодное дѣло.

Кровавою местью кончилось царствованіе Самозванца. Партія, его низвергнувшая, присягнула Шуйскому; но не долго держался на престолѣ этотъ призракъ царя. Другая партія свела его и постригла. Во все продолженіе этого періода, отъ смерти Бориса до сверженія Шуйскаго, періода темнаго, исполненнаго измѣнъ и клятвопреступленій, Цер-

*) „Іовъ же, вѣдая въ немъ Римскія вѣры мудрованія, и пр.“ Кар., т. XI, прим. 378. Изъ Ростов. и Никон. лѣт. и изъ Степен. книги.

ковь играла страдательную роль. Личныя страсти и интересы партій, сталкиваясь между собою, заслоняли ее. Наконецъ, явился достойный ея представитель, предназначенный на великое дѣло, Митрополитъ Казанскій Гермогенъ, котораго преслѣдовалъ Лжедимитрій за мужественное сопротивленіе. Шуйскій возвелъ его въ санъ Патріарха, и долго онъ стоялъ за Шуйскаго, убѣждая его враговъ не преступать данной ему присяги. Но они взяли верхъ, и тогда Гермогену осталось удалиться изъ Думы [1]). Этимъ онъ отрѣшилъ себя и въ лицѣ своемъ всю Церковь отъ интересовъ партій, и возвратилъ ей всю нравственную власть ея.

Боярская Дума избрала Владислава. Патріархъ не ожидалъ добра отъ иноплеменника и католика, и предлагалъ князя Василія Голицына или Михаила Романова. Но его не послушались. Всѣ партіи повидимому мирились въ избраніи королевича: и такъ была сильна потребность возстановить верховную власть, что вся Москва присягнула Владиславу въ одной надеждѣ, что онъ обратится къ православію. Гермогенъ, не желая преждевременнымъ противодѣйствіемъ лишать Россію возможности выхода изъ ея бѣдственнаго положенія, принималъ присяги на Дѣвичьемъ полѣ; но онъ не раздѣлялъ всеобщихъ надеждъ и внутренно рѣшился, въ случаѣ отказа со стороны королевича креститься въ нашу вѣру, отвергнуть его. Замѣчательны слова, которыми онъ встрѣтилъ Салтыкова и Масальскаго: „Будетъ пришли вы въ Соборную Апостольскую церковь правдою, а не лестію, и будетъ въ вашемъ умыслѣ не будетъ нарушеніе православной, христіанской вѣрѣ, то буди на васъ благословеніе отъ всего Вселенскаго Собору и мое грѣшное благословеніе: а будетъ вы пришли съ лестію и нарушеніе будетъ въ вашемъ умыслѣ православной, христіанской, истинной вѣрѣ, то не буди на васъ милость Божія и пречистыя Богородицы, и будте прокляты отъ всего Вселенскаго Собору...“ [2])

Готовились отправить посольство въ Польшу для испрошенія Владислава на царство. Въ составленіи посольскаго

[1]) Акты Археогр. Экспед., т. II, 169.

[2]) Кар., т. XII, пр. 612.

наказа, Патріархъ, какъ кажется, участвовалъ болѣе, нежели въ избраніи. Посламъ велѣно было крѣпко стоять за слѣдующія условія, изъ которыхъ первое названо *большимъ* дѣломъ: Владиславу креститься въ православную вѣру до пріѣзда въ Москву, позволить боярамъ и всей землѣ казнить смертью тѣхъ, которые своимъ малоумiемъ похотятъ отъ Греческой вѣры отступить къ Римской, не имѣть съ Папою переговоровъ ни сношеній о вѣрѣ, ссылаться съ нимъ, если будетъ нужно, только о дѣлахъ политическихъ [1]).

Съ убѣдительною просьбою не склоняться ни на какія уступки предосудительныя для Церкви, Гермогенъ отпустилъ митрополита Филарета въ Польшу. Но Сигизмундъ медлилъ и хотѣлъ Россіи для себя. Надежда со стороны Польши миновалась. Самозванцамъ уже не вѣрили: Боярская Дума упалъ въ народномъ мнѣніи: всѣ партіи истощились и потеряли надежду на сочувствіе и довѣріе къ себѣ самимъ. И тогда предстала во всемъ величіи Церковь, и въ ней слились высокіе интересы государства и вѣры. Только тогда она могла свободно подать голосъ, какъ Церковь, и быть услышана. Всеобщее народное возстаніе за спасеніе православія и за независимость отчизны началось на ея призывъ [2]) И какъ рѣзко въ рѣчахъ своихъ разнились отъ частныхъ, мелкихъ и безсильныхъ партій тѣ, которыхъ двигала и соединяла безкорыстная любовь къ вѣрѣ. Нижегородцы писали къ Вологжанамъ: „Господамъ братьямъ нашимъ всего Московского государьства. Братія есми и сродницы, понеже отъ святыя купѣли святымъ крещеніемъ породихомся", и пр. [3]). Въ другой грамотѣ встрѣчаемъ слѣдующее: „Только коренью

[1]) Собр. Госуд. Грам. и Догов., т. II, 201.

[2]) Изъ прекрасныхъ, до насъ дошедшихъ грамотъ и отписокъ, которыми обсылались различные города и области съ убѣжденіемъ постоять до конца за вѣру и за Москву противъ Литовскихъ людей, видно, что слава перваго безкорыстнаго порыва, перваго возстанія всей земли Русской принадлежитъ духовенству и простому народу, земскимъ старостамъ, цѣловальникамъ, посадскимъ людямъ, и пр. Они умѣли обойтись безъ бояръ; сами сложились между собою, сами подняли ополченіе и набрали начальниковъ. Такъ созрѣло въ тишинѣ благодѣтельное учрежденіе Іоанна Грознаго, принесло плоды и отозвалось, никѣмъ незамѣченное, въ спасеніи Россіи.

[3]) Акты Арх. Экси., т. II, 176.

основанье крѣпко, то и древо неподвижно; толко коренья не будетъ, къ чему прилѣпиться? Здѣсь образъ Божія Матере, вѣчныя заступницы .. и великіе свѣтильники и хранители, Петръ и Алексѣй и Іона Чюдотворцы; или вамъ православнымъ крестьяномъ то ни во чтожъ поставить?... У насъ православныхъ крестьянъ, вначалѣ Божія милости и Пречистыя Богородицы и Московскихъ Чюдотворцовъ, да первопрестольникъ Апостолныя церкви святѣйшій Ермогенъ Патріархъ прямъ, яко самъ пастырь. душу свою за вѣру крестьянскую полагаетъ несумнѣнно, и ему всѣ крестьяне православные послѣдуютъ, и пр.“ [1])

Итакъ, всѣ взоры были устремлены на Гермогена; онъ былъ душею возстанія и двигателемъ всей Россіи. Ему одному повиновались. Блѣдная Боярская Дума съ своими указами передъ нимъ исчезала. Вотъ что писалъ объ ней Ляпуновъ, отъ имени всего Рязанскаго ополченія: „Мы боярамъ Московскимъ давно отказали и къ нимъ о томъ писали, что они, прелстяся на славу вѣка сего, Бога отступили и приложилися къ Западнымъ и къ жестокосердымъ, па своя овцы обратились“ [2]). Наше посольство въ Польшѣ, не видя подъ боярскими указами Патріаршей подписи, не слушалось ихъ; отъ имени Гермогена выдавались гонцамъ подорожныя „для всей земли скорово, ратново дѣла“ [3]) Къ нему изъ городовъ присылались списки ратныхъ людей [4]).

Ополченіе собралось подъ стѣнами Москвы, и тутъ уже присягали не чтить ни Владислава царемъ, ни бояръ Московскихъ правителями, а служить одной Церкви, до соборнаго избранія новаго Царя. Между тѣмъ, Гермогенъ до конца пострадалъ за вѣру, завѣщавъ начатый имъ подвигъ архимандриту Діонисію, келарю Авраамію и другимъ. И святое дѣло восторжествовало. Въ живомъ сознаніи единства вѣры исчезли интересы партій; имъ удержалась Россія на краю погибели и спасена была ея политическая независимость и

[1]) Акты Арх. Экс., т. II, 176, 188 и другіе.
[2]) Акты Арх. Экс., т. II, 176.
[3]) Кар., т. XII. пр. 684.
[4]) Акты Арх. Экс., т. II, 181.

цѣлость. Итакъ, то самое начало, подъ сѣнію котораго возникло и органически разрослось государство, единство вѣры, выражаемое Церковью, и въ этотъ разъ не измѣнило: оно вынесло Россію изъ ужаснаго кризиса междуцарствія.

Единодушнымъ избраніемъ Михаила Ѳеодоровича порядокъ былъ возстановленъ. Произволъ партій, порожденныхъ безначаліемъ, уступилъ законному дѣйствію верховной власти; но еще долго отзывались бѣдствія междуцарствія. Казна была истощена: города, села и монастыри опустошены: часть жителей перебита; шайки казаковъ рыскали повсюду и грабили для себя, а война съ Польшею и Швеціею все еще продолжалась. При этихъ трудныхъ обстоятельствахъ, порядокъ управленія долженъ былъ измѣниться. Новоизбранный Царь призвалъ къ содѣйствію всѣ чины и сословія; ибо общее дѣло требовало совокупныхъ усилій и чрезвычайныхъ пожертвованій. Въ первые годы царствованія Михаилова, Соборы и Земскія Думы слѣдовали одни за другими почти безпрерывнымъ рядомъ. Можно сказать, что Дума, избравшая Михаила, долго не распускалась и оставалась вокругъ него, какъ живое, постоянное свидѣтельство единодушнаго, всенароднаго его избранія. Послѣ столькихъ неудачныхъ избраній, такое свидѣтельство было необходимо.

Всѣ важнѣйшія мѣры для возстановленія порядка были приниманы на Соборахъ и Думахъ и издаваемы въ формѣ всемірныхъ приговоровъ и соборныхъ опредѣленій. Духовенство, какъ первое государственное сословіе, принимало въ нихъ самое дѣятельное участіе. Отъ имени митрополитовъ, епископовъ и всего священнаго чина посылались грамоты къ богатымъ гостямъ съ требованіями займа для уплаты жалованія войску, къ атаманамъ и всему казачьему войску, все еще воевавшему по своему и для себя, съ увѣщаніями дѣйствовать для общей пользы противъ Заруцкаго и Марины *).

Этотъ благодѣтельный союзъ государства и церкви еще болѣе скрѣпился, когда возведенъ былъ Филаретъ на сте-

*) Акты Арх. Экспед., т. III, 23, 25 и пр.

пень Патріарха. Отецъ Михаила „по плотскому рожденію и по духовному чину", какъ говорится въ грамотахъ того времени [1]), былъ постояннымъ помощникомъ и совѣтникомъ юнаго Царя и раздѣлялъ съ нимъ тяжелый трудъ управленія. Послѣдній ничего не опредѣлялъ, особенно въ дѣлахъ внутреннихъ, не *усовѣтовавъ* съ Патріархомъ. Такъ, по совѣту послѣдняго, предписана была новая перепись городовъ и сказано въ грамотѣ: „чтобы намъ и отцу нашему богомольцу Филарету Никитичу всякія нужи и тѣсноты и недостатки были вѣдомы" [2]). Въ другой грамотѣ, отвѣтной къ воеводѣ Шейну, встрѣчаются слѣдующія слова: „писали есте къ намъ и ко отцу нашему, къ Великому Государю Святѣйшему Патріарху, и пр." [3]), изъ коихъ видно, что даже отписки о военныхъ дѣйствіяхъ писались на имя Царя и Патріарха. Точно также и челобитныя отъ свѣтскихъ лицъ, напр. „Государи смилуйтеся, пожалуйте" [4]). Часто попадаются слѣдующія формулы: „указали мы и отецъ нашъ. .. Государь и святѣ. Государь Патріархъ указали" [5]). Это отношеніе, основанное на узахъ кровныхъ, Царя къ Патріарху возвысило все вообще духовенство. Изъ юридическихъ памятниковъ видно, что оно пользовалось въ то время особеннымъ уваженіемъ. Мы приведемъ въ свидѣтельство одно мѣсто изъ Царской грамоты къ воеводѣ Мезецкому о порядкѣ сношеній съ Шведскимъ начальствомъ по дѣламъ православнаго духовенства. Царь предписывалъ воеводѣ переписываться съ маршалкомъ, а не митрополиту; ибо „онъ (митрополитъ) человѣкъ духовной и чину великого, и ему съ иноземцы ссылаться непригоже." [6])

Филаретъ Никитичъ сталъ употреблять постоянно титулъ Великаго Государя.

[1]) Акты Арх. Экспед., т. III, 109.

[2]) Акты Арх. Экс., т. III, 103. Замѣчательно, что Филаретъ одинъ изъ всѣхъ патріарховъ нашихъ именовался, подобно Царю, по имени и отчеству.

[3]) Акты Арх. Экс., т. III, 230.

[4]) Акты Истор., т. III, Дополн. къ Судебнику.

[5]) Акты. Арх. Экс., т. III, 225.

[6]) Акты Арх. Экс., т. III, 111 и пр.

Права духовенства не измѣнились. Жалованныя, тарханныя и несудимыя грамоты, данныя монастырямъ и святителямъ, по древнему обычаю представляемы были Михаилу, который переписывалъ ихъ на свое имя съ большими подробностями и съ нѣкоторыми исключеніями Напр церковныя земли не платили пошлинъ и не исправляли повинностей, опричь ямскихъ денегъ и стрѣлецкихъ, хлѣбныхъ запасовъ и городоваго и острожнаго дѣла, и пр. [1]) Въ случаѣ войны собирались даточные люди. Монастыри, опричь духовныхъ дѣлъ, вѣдались въ Приказѣ Большаго Дворца [2]).

Судопроизводство Патріаршее распространилось Въ 1625 г. по совѣту и по прошенію В. Государя и Патріарха Филарета Никитича и по указу Михаила Ѳеодоровича, всѣ монастыри. соборныя церкви, ружные и приходскіе храмы, находившіеся въ городахъ и десятинахъ Патріаршей области (опричь митрополичихъ и архіепископлихъ и епископлихъ десятинъ), и которые, во всѣхъ дѣлахъ кромѣ духовныхъ, вѣдались въ Приказѣ Большаго Дворца, поступили подъ непосредственное управленіе, вѣдомство и судъ Патріарха. кромѣ татиныхъ, разбойныхъ и кровавыхъ дѣлъ, съ правомъ налагать и собирать дань и оброкъ [3]). На патріаршихъ, дворовыхъ и приказныхъ людей. дѣтей боярскихъ и всякихъ чиновъ людей. которые живутъ въ патріаршихъ въ домовыхъ вотчинахъ, судъ давался только на патріаршемъ дворѣ, и судилъ самъ Патріархъ. Этою привиллегіею пользовались изстари наши Митрополиты и Патріархи, какъ видно изъ словъ встрѣчающихся въ боярскомъ приговорѣ: „При прежнихъ Государѣхъ ни въ которыхъ Приказѣхъ на нихъ суда не давывали. а судили ихъ на Патріаршѣ Дворѣ. что судныя дѣла слушаетъ и указываетъ Патріархъ“ [4]). Но, по возшествіи своемъ на престолъ. до возведенія Филарета въ санъ Патріарха, Михаилъ Ѳеодоровичъ отмѣнилъ этотъ порядокъ, ибо не было Патріарха: „По нашему указу. вѣдали ихъ

[1]) Акты Арх. Экс. т. III, 139; Акты Истор. т. III, 108 и другія.

[2]) Акты Истор т III. Когда основанъ былъ Дворцовый Приказъ, опредѣлить трудно: при Іоаннѣ IV или при Ѳеодорѣ?

[3]) Акты Арх. Экс. т. III, 164, 178 и пр.

[4]) Акты Истор. III, 92, стр. 111.

(патріаршія владѣнія) судомъ и управою, кромѣ духовныхъ дѣлъ, во всякихъ дѣлѣхъ въ Приказѣ Большого Дворца.“ [1]) Потомъ онъ снова установилъ прежній порядокъ.

Вмѣсто суда смѣснаго, тяжбы между лицами духовными или подвластными духовенству и мірскими людьми судились всегда въ томъ Приказѣ, вѣдомству котораго принадлежалъ отвѣтчикъ; слѣдовательно духовныя лица и церковные люди въ приказѣ Большаго Дворца или на Патріаршемъ Дворѣ. Отвѣтчикъ, снявъ съ себя обвиненіе, имѣлъ право тутъ же, *не сходя съ мѣста, искать встрѣчно на истцѣ* [2]).

Около этого времени, часто упоминается о Патріаршемъ Разрядѣ и о Патріаршемъ Дворцовомъ Приказѣ. Вѣроятно, основаніе ихъ восходитъ къ учрежденію Патріаршества, хотя съ достовѣрностью опредѣлить этого, кажется, нельзя. Въ послѣднемъ сидѣлъ бояринъ, котораго въ своихъ грамотахъ Патріархъ называетъ своимъ и государевымъ бояриномъ. Послѣднее—вѣроятно потому, что онъ назначался Царемъ, а можетъ быть и потому, что самый дворцовый или казенный Приказъ Патріаршій назывался также Государевымъ [3]).

Но отношеніе патріарха Филарета къ Царю, и въ ихъ лицѣ Церкви къ Государству, какъ основанное на родствѣ и условленное временнымъ состояніемъ Россіи, не могло остаться навсегда, быть отношеніемъ постояннымъ. Новая династія утвердилась на престолѣ; внѣшнія войны и внутреннія безпорядки прекратились; и тогда вопросъ о томъ, какое мѣсто Церковь должна занимать въ Государствѣ, какъ можетъ быть опредѣлено юридически ихъ взаимное отношеніе, этотъ вопросъ, такъ сильно занимавшій Іоанна Грознаго, но на время задержанный въ своемъ живомъ развитіи бурею междуцарствія, двинулся впередъ къ своему разрѣшенію.

Еще въ XVI ст. на Стоглавомъ Соборѣ, Іоаннъ Грозный имѣлъ, какъ кажется, мысль привести въ полное согласіе

---

1) Акты Арх. Экспед. т. III, 164.

2) Тамъ же.

3) Акты Истор. т. III, 92; Акты Арх. Экспед. т. III, 198, 226.

законъ государственный и законъ церковный и составить изъ нихъ одинъ кодексъ. Дѣло, имъ начатое, продолжалось изданіемъ Уложенія. Въ 1649 году, въ третье лѣто своего царствованія, Алексѣй Михайловичъ, „совѣтовавъ со всѣмъ священнымъ Соборомъ и говоривъ съ Боярами и Думными людьми", опредѣлилъ изложить общимъ совѣтомъ собраніе законовъ, „чтобы Московскаго Государства всякихъ чиновъ людемъ отъ большаго до меньшаго чину, судъ и расправа была во всякихъ дѣлѣхъ всѣмъ равна". Первымъ элементомъ вошли въ Уложеніе статьи, пристойныя къ государственнымъ и земскимъ дѣламъ, изъ правилъ Апостольскихъ и Святыхъ Отцевъ и изъ градскихъ законовъ Греческихъ Царей.

Мы выпишемъ изъ Уложенія статьи, содержащія въ себѣ новыя учрежденія относительно Церкви и не будемъ упоминать о тѣхъ, въ которыхъ подтверждается старый порядокъ.

Глава первая: о богохульникахъ и церковныхъ мятежникахъ: иновѣрцевъ и православныхъ, возлагающихъ хулу на Бога, Божію Матерь, на Крестъ или Святыхъ угодниковъ, обличивъ, казнить, сжечь. Нарушителей благочинія въ Церкви во время службы, казнить смертью, безъ пощады. Оскорбляющихъ Святителя во время службы предавать торговой казни.

Въ главѣ десятой, о судѣ, исчисляются наказанія за безчестіе и обиды, наносимыя духовному чину. Родъ и степень наказанія условливается самомъ оскорбленнаго, отъ Патріарха до простаго ключаря, и оскорбителя, отъ боярина до дворовaго человѣка. Напр. „будетъ Боярин или Окольничій или Думный человѣкъ обезчеститъ словомъ Патріарха, то виноватаго отослати къ Патріарху головою". Въ другихъ случаяхъ опредѣлялась денежная пеня, тюрьма, торговая казнь, и пр. Всякое вообще оскорбленіе святыни наказывалось строжайшимъ образомъ. Государственная власть, вооруженная всею безпощадною строгостью закона, является здѣсь оберегающею внѣшнюю сторону Церкви, ту, которая проявляясь въ сферѣ самаго государства, одна подлежитъ ему—чинъ священнодѣйствія и личность служителей Церкви.

Глава двѣнадцатая посвящена суду Патріаршему. Противъ прежняго порядка вновь внесена только одна статья. Въ

случаѣ неправаго рѣшенія или подкупа патріаршихъ приказныхъ людей, осужденный имп имѣлъ право бить на нихъ челомъ Государю, и дѣло переносилось изъ Патріаршаго Приказа въ Боярскую Думу и къ Государю. Черезъ это судъ Патріаршій терялъ характеръ независимости и становился подчиненнымъ верховному государственному суду. Само собою разумѣется, что это касалось исключительно дѣлъ гражданскихъ, а не духовныхъ. Послѣднія рѣшались святителями совершенно независимо, безъ всякой апелляціи, безъ участія міренихъ людей. Судъ Святительскій не входилъ и не долженъ былъ входить въ сферу государственнаго, свѣтскаго судопроизводства. Замѣчательно, какъ въ нашей древней Россіи, до Петра, строго выдерживалось это различеніе, не вслѣдствіе юридическаго закона, а само собою, силою обычая.

Глава тринадцатая посвящена Монастырскому Приказу. Это новое учрежденіе ведетъ свое начало отъ Уложенія. Оно замѣнило Дворцовый Приказъ для дѣлъ гражданскихъ (во всякихъ истцовыхъ искѣхъ), касавшихся духовныхъ лицъ, церковныхъ людей и церковныхъ имѣній (за исключеніемъ патріаршей области). По челобитью стольниковъ, стряпчихъ, дворянъ, гостей, городовыхъ и посадскихъ людей, Царь Алексѣй Михайловичъ отдѣлилъ это вѣдомство отъ Дворцоваго Приказа и основалъ для него особенное присутственное мѣсто, въ которомъ также сидѣли свѣтскія лица. По желанію истца, если онъ былъ свѣтскаго званія, позволялось, вмѣсто вѣры и жеребія, переносить дѣло на судъ къ духовнымъ властямъ и тамъ судныя дѣла вершить.

Въ главѣ четырнадцатой статьи о крестномъ цѣлованіи извлечены изъ каноническаго права.

Въ главѣ семнадцатой повторенъ указъ Іоанна IV о запрещеніи монастырямъ и духовенству принимать вотчины по душамъ, и прибавлено къ этому, чтобы постригшіеся вотчинами своими не владѣли.

Въ главѣ девятнадцатой, о посадскихъ людяхъ, предписано всѣ слободы патріаршія, митрополичьи, владычныя, монастырскія, боярскія, и пр., въ которыхъ жили торговые и ремесленные люди, не платившіе государевыхъ податей и

не служившіе службъ, взять со всѣми людьми за Государя въ тягло и въ службы, кромѣ кабальныхъ людей, недавно поселившихся въ слободахъ; послѣднихъ свести на свои дворы. „А впредь, опричь Государевыхъ слободъ, ни чьимъ слободамъ на Москвѣ и въ городѣхъ не быть". Это было распространено и на слободы, окрестъ Москвы стоявшія, и на всѣхъ церковныхъ людей, поповыхъ дѣтей, дьячковъ, пономарей и проч., занимавшихся торгами и промыслами. Поводомъ къ этому указу была челобитная, поданная Царю стольниками, стряпчими, дворянами Московскими, городовыми дворянами, дѣтьми боярскими, гостями и торговыми людьми, о безпорядкахъ, мятежахъ и притѣсненіяхъ въ ихъ торговыхъ промыслахъ отъ слободъ и пашенъ, устроенныхъ патріархомъ, митрополитами и боярами, на государевѣ искони вѣчной землѣ. Служилымъ и тяглымъ людямъ тяжело было соперничествовать въ промыслахъ и торговлѣ съ людьми, незаписанными въ тягло и увольненными отъ службы. Населеніе слободъ патріаршими и боярскими людьми считалось злоупотребленіемъ, какъ видно изъ словъ: „не строй на Государевѣ землѣ слободъ и не покупай посадской земли". [1])

Собственно святительскому суду, совершенно независимому отъ гражданскаго суда, кромѣ другихъ, подлежали слѣдующіе особенные случаи: бѣглые холопы постригавшіеся или поступавшіе въ бѣлое духовенство (Гл. XX, 67), безнравственные поступки господъ съ рабынями (Гл. XX, 80), отступничество (Гл. XXII, 24). Замѣчательно, что иновѣрецъ переманившій православнаго въ свою вѣру, подвергался градской казни, сожженію. Напротивъ того, православный перемѣнявшій вѣру, подлежалъ суду Церкви исключительно [2]).

Кромѣ статей, вошедшихъ въ составъ Уложенія, замѣчательны еще два указа, относящіеся почти къ тому же времени. Въ 1645 году, били челомъ Государю дворяне и дѣти боярскіе всѣхъ городовъ, обѣдиѣвшіе на службѣ, на духов-

[1]) Акты Арх. Экси. IV, 36.

[2]) Уложеніе по изд. 1796 года.

наго званія и свѣтскихъ сильныхъ людей, сманивавшихъ на свои вотчины ихъ крѣпостныхъ людей [1]). Вслѣдствіе этого, Царь указалъ, и бояре приговорили: „послать въ Московскій уѣздъ и во всѣ города стольниковъ и дворянъ добрыхъ, отписать въ дворцовыхъ, патріаршихъ, митрополичьихъ и монастырскихъ земляхъ, также въ вотчинахъ боярскихъ окольничьихъ и при всѣхъ посадскихъ и всякихъ ремесленныхъ торговыхъ людей, живущихъ на дворничествѣ, бобылей, бобылекъ, и т. д.“ Отписку велѣно дѣлать со всевозможною строгостью. Три года спустя, били челомъ всея Руси стольники, стряпчіе, дворяне Московскіе и изъ городовъ дворянежъ и дѣти боярскіе и гости и посадскіе и всѣ выборные люди отъ всея земли, чтобы Государь приказалъ взять на себя всѣ вотчинныя церковныя земли, неправо пріобрѣтенныя со временъ Іоанна IV, вопреки его указу, повторенному Ѳеодоромъ Іоанновичемъ. Поэтому случаю Царь указалъ выписать въ Помѣстномъ Приказѣ, сколько со времени Іоанна IV пожаловано Церкви вотчинъ, сколько куплено съ разрѣшенія и пр., съ подробнымъ исчисленіемъ деревень, дворовъ, и эту выписку подать вскорѣ [2]).

Всѣ эти законы, учрежденія и указы, относящіеся къ началу царствованія Алексѣя Михайловича, издавались по приговору Боярской Думы, или же были прямыми отвѣтами на челобитныя цѣлыхъ сословій.

Но въ то время, какъ Царь ограничивалъ, для общей пользы государства и согласно съ требованіями большинства, права духовенства, онъ самъ готовилъ себѣ сильное, неожиданное противодѣйствіе въ лицѣ человѣка, который долженъ былъ за нихъ вступиться.

Суждено было Патріаршеству, передъ его паденіемъ, развернуться всею полнотою силъ, дотолѣ въ немъ сомкнутыхъ, и проявить, какое, никѣмъ неугаданное могущество заключалось въ этихъ словахъ: „Великій Государь и Пат-

[1]) Акты Арх. Экс. IV, 14. Эти челобитная и другія подобныя показываютъ, какъ, несмотря на указъ о прикрѣпленіи крестьянъ къ землѣ, мелкопомѣстные терпѣли отъ богатыхъ владѣльцевъ. Этимъ кажется, уничтожается сомнѣніе, точно-ли въ пользу первыхъ изданъ этотъ указъ.

[2]) Акты Арх. Экс. т IV, 33.

ріархъ всея Руси". До тѣхъ поръ Россія сама не знала, что значилъ для нея Патріархъ. Высокое, но темное понятіе о немъ таилось въ глубинѣ народнаго убѣжденія; но оно не проявлялось. Не было человѣка, который своею личностью и своими притязаніями сравнялся бы съ этимъ понятіемъ и могъ бы его принять въ себя и осуществить. Наконецъ, этотъ человѣкъ явился: явился этотъ идеальный Патріархъ, и такъ срослось понятіе о патріаршествѣ съ его именемъ, съ его образомъ, что необходимое паденіе этого лица сдѣлало необходимымъ паденіе самаго патріаршества.

Въ 1605 году родился Никонъ. Послѣ немногихъ лѣтъ, проведенныхъ имъ въ мірѣ, сильное призваніе къ уединенію и молчаливымъ подвигамъ иночества повело его на отдаленный островъ Ледовитаго моря, въ Анзерскій скитъ. Та сфера, въ которой судьба указала ему родиться, не могла удовлетворить и удержать его: внутренняя жизнь, углубленіе въ самого себя представляли ему болѣе высокую и болѣе его достойную дѣятельность; въ немъ самомъ лежало безконечное, и онъ погрузился въ него и надолго закрылся для людей.

Годы, проведенные имъ въ безмолвіи и уединеніи, имѣли сильное вліяніе на его развитіе. Въ это время, онъ вполнѣ, со всѣхъ сторонъ и навсегда опредѣлился. Онъ стоялъ одинъ, разобщенный съ міромъ, на берегу Ледовитаго, пустыннаго моря; свободно, ничѣмъ не остановленные взоры его погружались въ безконечную даль, и мысль его, подобно взорамъ, привыкла стремиться, не зная препятствій, развиваться изъ самой себя, строго и отвлеченно отъ міра явленій. Уединенною жизнью, размышленіемъ и постомъ Никонъ убилъ въ себѣ личныя страсти; онъ сдѣлался вполнѣ властелиномъ самого себя; чуждая порывовъ и увлеченія, воля его покорствовала мысли, и, какъ она неумолимая и непреклонная, стремилась прямо къ указанной ей цѣли.

Такая приготовилась и созрѣла личная сила, никѣмъ не вѣдомая, на самомъ краю Россіи. Много лѣтъ спустя, судьба вызвала Никона на другое поприще: богатая внѣшняя дѣятельность передъ нимъ открылась; его окружили и

обдали со всѣхъ сторонъ готовыя отношенія, закоренѣлыя понятія и условныя требованія; но Анзерскій отшельникъ ихъ не призналъ. Онъ привыкъ ни во что ставить дѣйствительность, которую онъ узналъ такъ поздно, и посреди царскаго двора, въ совѣтѣ царскомъ, на патріаршей каѳедрѣ онъ остался тѣмъ же Анзерскимъ отшельникомъ. Мысль и воля его сохранили ту-же непреклонность, тотъ же характеръ отвлеченнаго, только извнутри условленнаго стремленія. Онъ составилъ себѣ отвлеченное понятіе о своемъ призваніи: оно легло въ глубину его духа, и тогда уже ничто, никакая преграда, никакой урокъ жизни не могъ измѣнить его убѣжденія или подвигнуть его на уступки. Вся жизнь патріарха Никона всѣ его слова и дѣла были строгимъ проявленіемъ его понятія о патріаршествѣ.

Совершенную противоположность Никону составлялъ Алексѣй Михайловичъ. Неодаренный рѣзкою личностью, онъ весь опредѣленъ былъ извнѣ своимъ временемъ, своимъ окруженіемъ, вѣрно отражалъ въ себѣ всѣ понятія, сочувствія и предразсудки той эпохи и легко поддавался чужимъ вліяніямъ, внушеніямъ близкихъ къ нему людей. Но онъ былъ Царь: высоко сознавалъ величіе своего сана, носилъ его съ достоинствомъ и любилъ проявлять его внѣшнимъ непосредственнымъ образомъ въ торжественныхъ церемоніяхъ, которыми такъ обильно его царствованіе. Понятно, какъ при встрѣчѣ этихъ двухъ личностей, личность Никона должна была покорить личность Царя.

Это случилось при первомъ ихъ свиданіи. Никонъ пріѣзжалъ въ Москву по дѣламъ своего монастыря, и Царь не хотѣлъ отпускать его назадъ. Онъ полюбилъ его бесѣду, открывалъ ему свою душу, совѣтовался съ нимъ и мало-по-малу поддавался его неотразимому авторитету. Памятниками этихъ первыхъ отношеній остались два собственноручныхъ письма Алексѣя Михайловича къ будущему Патріарху, въ то время митрополиту новгородскому. Тотъ самый Царь, котораго слово, по его же выраженію „было добрѣ страшно и дѣлалось безъ замотчанія", котораго иностранцы описываютъ намъ во всемъ блескѣ царскаго величія и царской недоступности, этотъ Царь смиренно пре-

клоняется передъ монахомъ, котораго онъ самъ вывелъ изъ неизвѣстности, съ благоговѣйнымъ страхомъ отдаетъ ему отчетъ въ своихъ дѣлахъ и помыслахъ и съ ребяческой робостью извиняется и проситъ прощенія въ мнимыхъ проступкахъ.

Вотъ начало перваго письма:

„Отъ Царя и В. К. Алексѣя Михайловича всеа Русіи, великому солнцу сіяющему, пресвѣтлому богомольцу и преосвященному Никону, Митрополиту Новгородцкому и Великолуцкому, отъ насъ, земнаго Царя, поклонъ... Да не покручинься. Господа ради, что про Савинское дѣло не писалъ къ тебѣ, а писалъ и сыскъ послалъ къ келарю: ей, позабылъ: а се въ одинъ день прилучилося всѣ отпуски, и къ тебѣ Святителю, и къ нимъ, и къ Василью Босому, и къ Савинской монастырь, къ Алексѣю про казначея, а я усталъ. И ты меня, Владыко Святый, прости въ томъ: ей безъ хитрости не писалъ къ тебѣ; а имъ велѣлъ тебѣ же поднесть прочесть не роспечатавши, чтобъ было вѣдомо тебѣ Святителю, а тебѣ пожаловать, прошенія нашего не презрить, прочесть у нихъ съ милостію .... и подписалъ многогрѣшный Царь своею рукою".

Въ другомъ письмѣ, Царь взываетъ къ Никону: „О возлюбленный мой любимче и содружебниче, святый владыко! Моли за мя грѣшнаго, да не покроетъ мя тимѣнія глубины грѣховъ моихъ, твоихъ ради молитвъ святыхъ"... извѣщаетъ его о кончинѣ великаго господина кира Іосифа и зоветъ Никона „обирать на патріаршество именемъ Ѳеогноста *) а безъ тебя отнюдъ ни за что не примемся".

Въ статейномъ спискѣ Алексѣй Михайловичъ описываетъ подробно послѣдніе дни Патріарха Іосифа, свои свиданія съ нимъ и говоритъ, обращаясь къ Никону: „И ты меня грѣшного прости, великій Святитель и равноапостоломъ и богомолецъ нашъ преосвященная главо, въ томъ, что язъ ему не воспомянулъ о духовной, и кому душу свою приказетъ, и что про келейную казну приказетъ и не воспомянулъ: для того въ томъ прости, Великій Святитель.... „и

*) Слѣдовательно, тогда еще Царь не имѣлъ намѣренія возвести Никона.

далѣе о томъ же: „и ты меня, великій Святитель, для Христа прости мое согрѣшеніе.... ей, не съ хитрости сіе дѣло сотворилося“ Эти извиненія и просьбы повторяются нѣсколько разъ въ письмѣ. Далѣе, разсказывая какъ онъ перебиралъ казну и имѣніе Патріарха, дѣлалъ опись и самъ запечатывалъ, Алексѣй Михайловичъ пишетъ: „да и въ томъ меня, Владыко святый, прости: не много и я не покусился инымъ судамъ (сосудамъ), да милостію Божіею воздержался и вашими молитвами святыми: ей, ей, Владыко святый, ни маленкому ничему не точенъ, и т. д.“ *)

Видя такую неограниченную преданность Царя къ Никону, духовенство и престарѣлый патріархъ Іосифъ негодовали; бояре между собою перешептывались на Царя и говорили: „николи де такого безчестія не было, что нынѣ Государь насъ выдалъ митрополитомъ.“ Царь все это слышалъ, и эта молва сильно его озабочивала: но его любовь и высокое благоговѣйное уваженіе къ Никону преодолѣли, и, ради его, можетъ быть въ единственный разъ во всю свою жизнь, онъ поступилъ по своему, вопреки общему желанію, и возвелъ Никона на Патріаршій престолъ. Никонъ предчувствовалъ, что многія препятствія и неминуемыя столкновенія встрѣтятъ его при осуществленіи того понятія о Патріаршествѣ, которое онъ себѣ составилъ и отъ котораго отступить онъ не могъ; долго онъ отклонялся отъ предлагаемаго ему сана, наконецъ сдался, но не прежде, какъ истребовавъ отъ Царя полной свободы на устройство дѣлъ церковныхъ и безусловнаго повиновенія. Этотъ договоръ позднѣе поставленъ былъ Никону въ обвиненіе.

---

*) Эти замѣчательныя посланія, въ которыхъ такъ живо предстаетъ то время, напечатаны въ Акт. Арх. Экспед. т. IV, 57. Да позволено намъ будетъ выписать изъ нихъ еще одно мѣсто. Въ 1625 году Алексѣй Михайловичъ писалъ къ Никону, что одинъ изъ дьяковъ Іосифа передалъ ему слѣдующія рѣчи усопшаго патріарха: „перемѣнить меня, скинуть меня хотятъ, а будетъ де и не отставятъ, и я де и самъ за соромъ объ отставкѣ стану бить челомъ“. На это Царь замѣчалъ: „а у меня и отца моего духовнаго, Содѣтель нашъ Творецъ видитъ, ей, ни на умѣ того не бывало, и помыслить страшно на такое дѣло; прости, Владыко святый, хотя бы и еретичества держался, и тутъ мнѣ какъ одному отставить его безъ вашего собору“? Девять лѣтъ спустя, соборъ дѣйствительно собирался на самого Никона.

Мы не станемъ описывать дѣлъ и подвиговъ Никона въ управленіи церковномъ и государственномъ, ибо и второе Царь, въ свое отсутствіе, поручалъ ему; оставимъ въ сторонѣ книжное исправленіе, строгія мѣры, принятыя для соблюденія благочинія и для надзора за нравственностью духовенства, а покажемъ только, въ какое отношеніе Никонъ хотѣлъ поставить духовную власть къ свѣтской, Церковь къ государству.

Изъ всѣхъ дѣлъ и словъ Никоновыхъ, до насъ дошедшихъ, усматривается его двойственное стремленіе: отрѣшить безусловно церковныя владѣнія, управленіе ими и судопроизводство въ нихъ отъ всякой подчиненности верховной власти, изолировать ихъ въ государствѣ; другими словами: гражданскія права духовенства, какъ сословія, возвести на степень существенныхъ правъ самой Церкви, и въ тоже время въ области Церкви всю власть сосредоточить въ своихъ рукахъ, водворить монархическое начало. Эти двѣ цѣли клонились къ одной, главной: возвести Церковь на степень самостоятельнаго государства въ государствѣ. Поэтому, всѣ предшествовавшія учрежденія (которыми цари ввели управленіе церковными имѣніями въ составъ общаго государственнаго управленія, подчинивъ его своему надзору, нисколько впрочемъ его не стѣсняя, н. п., Монастырскій Приказъ и пр.) Никонъ считалъ беззаконнымъ вмѣшательствомъ въ судопроизводство церковное. Росписаніе церковныхъ имуществъ, предписанное Алексѣемъ Михайловичемъ, возбуждало въ немъ негодованіе. Наконецъ пошлины, которыми были обложены церковныя земли, и обязанность во время войны выставлять даточныхъ людей казались ему нарушеніемъ существенныхъ правъ Церкви.

Вотъ, что пишутъ объ этомъ въ своей отпискѣ посланные допрашивать его по доносу Бобарыкина: „И Патріархъ говорилъ: обиды де ему отъ васъ Великаго Государя такія, что будто вы, Великій Государь, закону Божію не исполняете и въ духовныя дѣла и во святительскіе суды вступаетеся, а дѣлаютъ де всякія дѣла въ Монастырскомъ Приказѣ и служить де насъ заставливаютъ. И мы, холопи твои ему говорили: что вы, Великій Государь, ваше Царское

Величество, Государь благочестивый, законы Божіи храните и въ духовныя дѣла и во Святительскіе суды не вступаетеся; а Монастырскій Приказъ учиненъ при прежнихъ Великихъ Государѣхъ и Патріархахъ, а не вновь для росправъ мірскихъ обидныхъ дѣлъ (прежде онъ существовалъ, какъ вѣдомство Приказа Большаго Дворца); а даточныхъ людей сбираютъ и поборы съ монастырскихъ крестьянъ емлютъ для избавы православныхъ христіанъ отъ нашествія иноплеменныхъ, а не для прибылей и корысти; а издавна въ окрестныхъ христіанскихъ государствахъ бывало, что во время непріятельскаго наступленія и утвари церковныя на жалованье ратнымъ людямъ иманы, а онъ вамъ, Великому Государю, съ своихъ вотчинъ вспоможенья никакого не чинитъ, а тѣ вотчины пожаловали вы̀ж, Великій Государь, а неправды всякія учалъ чинить онъ Никонъ, будучи на патріаршествѣ, преобидя Божіи законы, учалъ вступаться въ ваши Государевы во всякія царственныя дѣла и въ градскіе суды, и учалъ писаться Великимъ Государемъ, и памяти указныя въ Приказы отъ себя посылалъ и дѣла всякія, безъ вашего В. Государя указа, изъ Приказовъ ималъ и учалъ многимъ людямъ чинить обиды, вотчины отнимать и людей и крестьянъ бѣглыхъ принимать и всякія обиды чинить, и тебѣ В. Государю о тѣхъ его обидахъ многое челобитье, и то онъ дѣлалъ не архіерейски, противно преданія святыхъ Отецъ“ [1]).

Другаго рода обвиненія встрѣчаются въ грамотѣ извѣстительной о низверженіи Никона: „яко анаѳематствова помѣстные архіереи безъ всякаго пзреченія и испытанія. Архіереа низверже единъ сый, ни единаго сотворь помѣстнаго Собора и сошествія, на немъ же подобало бы объявити онаго погрѣшенія“. Приписывали ему также жестокія и произвольныя наказанія, будто бы нанесенныя имъ духовнику его [2]). Наконецъ, много значатъ тѣ слова, которыми онъ встрѣтилъ Іосифа архіепископа Астраханскаго, имъ поставленнаго, и который присталъ къ его врагамъ: „помнишь ли

[1]) Собр. Гос. Грам. и Договор., т. IV, 34 и 35.

[2]) Собр. Гос. Гр. и Дог., т. IV, 53.

де ты, бѣдный, свое обѣщаніе? Обѣщался де ты и Царя не слушать, а нынѣ де ты говоришь, нечто де тебѣ бѣдному что̀ дали?“ Такимъ образомъ Никонъ вооружилъ противъ себя и государственную власть и духовенство.

Вопросы, предложенные Вселенскимъ патріархамъ и по которымъ хотѣли осудить Никона, также касаются двухъ пунктовъ: отношенія Царя къ Патріарху и отношенія Патріарха къ епископамъ.

Къ первому пункту относятся слѣдующіе вопросы:

„Что есть Царь? . Должни ли суть вси весьма, паче же мѣстный епископъ, или патріархъ, повиноватися и послушати царствующаго Царя по разуму и вещи благодостойны, такъ быти ли единому началу или ни?..“ Вотъ какъ опредѣлительно и рѣзко поставленъ былъ вопросъ. До этой послѣдней крайности довелъ его Никонъ. „Аще праведно есть или потребно, да Патріархъ вѣру дастъ къ Царю въ писаніи, и тако стяжетъ писаніе отъ него?... Аще можетъ кто, въ нѣкоторой епархіи сущи, истязати отъ Царя, да въ ней властвуетъ?.. Аще Царь повелѣваетъ что, яко уставъ и крѣпость да будетъ?“

На эти вопросы даны были слѣдующіе отвѣты: „Царь есть Господь всѣхъ; зане пріемлютъ отъ него вси подданніи дары, наказанія же кіимъ ни есть образомъ противящіися ему (се есть): аще обрящется нѣкто, иже противляется ему, аще бы былъ убо кто церковникъ мѣстомъ превосходящій... Отъ сихъ познавается единаго Царя Государя быти и владычествующа всея вещи благоугодныя [1]), Патріарха же послушлива ему быти, яко сущему въ вящшемъ достоинствѣ и местнику Божію, и яко никопмъ обычаемъ не подобаетъ хотѣти и дѣлати въ вещѣхъ мірскихъ, еже противно видится

---

[1]) Русскій переводъ въ этомъ случаѣ не вѣренъ или недобросовѣстно сдѣланъ. Въ греческомъ подлинникѣ сказано: Βασιλέα Κύριον εἶναι καὶ ἐξουσιαστὴν παντὸς πολιτικοῦ πράγματος μόνον, т. е. во всякомъ дѣлѣ государственномъ, мірскомъ, а „не всея вещи благоугодныя“, что и не ясно. Такая же неточность въ переводѣ другаго мѣста Въ подлинникѣ стоитъ: ὑπείκειν καὶ ὑποτάσσεσθαι τῷ ἡγεμονεύοντι Βασιλεῖ, κατὰ πάσας τὰς πολιτικὰς ὑποθέσεις καὶ κρίσεις, а не „по разуму и вещи благодостойной“,

быти царскому разумѣнію... Апостолу гласящу: *вся по чину быти*. Кій бы чинъ сохраненъ былъ, аще бы Патріархъ истязалъ въ писаніяхъ, паки писанія отъ Царя и отъ малосущій вещи, зане Царь есть яко твердь народовъ? Аще бы нѣчто таковаго прилучилося, сугубыя бы начальства были во единой монархіи, равныи себѣ самимъ... сугубымъ убо сущимъ начальствомъ, не покоряющимся себѣ, паче же разнствующимъ между собою сущимъ, тамо и вражда пребываетъ, идѣже убо вражда, тамо и соблазнъ... [1]). Аще кто, сущій во епархіи, истяжетъ отъ Царя, да власть (разум. свѣтскую) имать въ своей епархіи, сицевый вручается святотатству, не бы аще Царь волею поставилъ его власть имуща [2])... Никто же кую волю имать воспротивитися Царскому повелѣнію, зане собою законъ есть, аще бы убо былъ и церковный настоятель, или аще бы реклъ Патріархъ"...

Другіе вопросы, какъ мы сказали, касались власти патріаршей надъ прочими епископами:

„Аще можетъ кій ни есть Епископъ или Патріархъ или иній, таковымъ церковнопмяноваліемъ нарицающійся, отлучити кая ни есть восхотѣли, свойственныхъ ради вещей, и тако отлученныхъ быти Богу мерзскихъ, или отлучаяй кромѣ истиннаго суда, есть виновенъ правиломъ?" Въ отвѣтѣ сказано: „Тіи, иже неразсудно и безстудно зло рекутъ, или отлучаютъ нѣкаго архіерея, не токмо злорѣченія или отлученія пріемлютъ возвращшееся на ся, но достойни суть наказанія"... Въ случаѣ такого нарушенія церковныхъ правилъ, всякій епископъ, хотя бы онъ былъ митрополитъ или Патріархъ, подлежитъ суду мѣстныхъ епископовъ, ему подчиненныхъ. „Аще же той, иже пореченъ есть о нѣкоихъ винахъ, сотворитъ пренесеніе въ вышшій судъ, сей вышній судъ есть престолъ Константинопольскій, отъ него же край-

---

[1]) Если это обязательство относится къ той клятвѣ, которую Никонъ далъ съ Царя передъ своимъ поставленіемъ, то упрекъ несправедливъ: ибо онъ заключалъ съ Царемъ условіе, еще не будучи Патріархомъ, и Царь властенъ былъ принять его или отвергнуть.

[2]) Такъ и было. Не самъ ли Алексѣй Михайловичъ призвалъ Никона къ участію въ гражданскомъ управленіи?

ній судъ имать быти ожиданъ. Аще ли же и инїи патріарси купно съ Константинопольскимъ согласятся, никоего уже болѣе тогда очищенія остается мѣста, о нихъ же порицается."

„Можетъ ли Митрополитъ или Патріархъ и нарицатися начальный иныя неподлежащія его престолу епархіи?" „Можетъ ли архіерей ижднвати приходы по своему хотѣнію, и тѣмъ здати монастыри, или вселяти новыя мѣста?" На эти вопросы и на многіе другіе, касавшіеся удаленія Никона изъ Москвы и его возвращенія, считавшагося произвольнымъ, даны были отрицательные отвѣты, не въ его пользу [1]).

Другія обвиненія, воздвигнутыя противъ него, очевидно внушены личною ненавистью и носятъ признаки самой грубой клеветы. Такъ, напр., ему ставили въ осужденіе титулъ Великаго Государя, будто бы имъ усвоенный и приличный только свѣтскому властителю, тогда какъ извѣстно, что Іовъ употреблялъ его иногда, Филаретъ постоянно, а Никонъ получилъ его отъ самого Царя. Въ числѣ обвиненій встрѣчается и слѣдующее: будто Никонъ не признавалъ многихъ Соборныхъ постановленій, вводилъ въ Церковь „необыклые чины и премѣнялъ постановленныя узаконенія", тогда какъ одною изъ главныхъ причинъ недоброжелательства къ нему нашего духовенства были его ревность къ благочинію и строгое преслѣдованіе всѣхъ нововведеній и злоупотребленій. Въ Соборномъ актѣ о низверженіи Никона нѣкоторыя статьи доходятъ до нелѣпости, н. п. „устрояя новые монастыри, обаче съ неподобающими славами и суетными именованьми, Новымъ Іерусалимомъ нарицая и Голгоѳою, Вѳлеемомъ и Іорданомъ, ругаяся Божественнымъ и глумяся Святымъ, прославляя себе Патріархомъ Новаго Іерусалима, похищая разбойнически; и аще была бы ему сила, отъялъ бы и третію часть царства." [2])

Вообще, въ этой многосложной и великой тяжбѣ Царя съ Патріархомъ, правда и неправда, дѣйствительныя вины Никона и клеветы на него взнесенныя, важное и ничтож-

---

[1]) Собр. Гос. Гр. и Дог., т. IV, 27.

[2]) Собр. Г. Г. и Д. т. IV, 53.

ное такъ перемѣшано и сбито, что вѣроятно никогда уже она не предстанетъ во всей ясности и строгости.

Можетъ быть, къ свержению Никона не было достаточныхъ причинъ; можетъ быть, онъ могъ бы получить разрѣшеніе отъ безстрастныхъ судей; но, не менѣе того, стремленіе Никона, мысль, которую онъ преслѣдовалъ но не успѣлъ осуществить, и которой современники и обвинители его не могли узрѣть ясно и очистить отъ мелкихъ обстоятельствъ, эту мысль нельзя не осудить, какъ противную духу православной Церкви.

Никонъ хотѣлъ для Церкви независимости отъ государства въ самомъ государствѣ, для Патріарха — власти неограниченной, самодержавной, вообще замыслы его клонились къ тому, чтобы основать въ Россіи частный, національный папизмъ. Эту мысль ясно выразила школа Никона. Но въ православной Церкви она была явнымъ противорѣчіемъ духу нашей Церкви; поэтому, попытка осуществить ее не имѣла успѣха, не могла и никогда не возможетъ получить его. Объ этой логической, необходимой невозможности да позволено намъ будетъ сказать нѣсколько словъ.

Частная отрасль Вселенской Церкви, Церковь въ какомъ бы то ни было народѣ, можетъ существовать, какъ независимое, государство въ государствѣ, только при одномъ условіи:—если вся вселенская церковь или Церковь вообще, отвлеченно отъ всякаго національнаго опредѣленія, образуетъ отдѣльное самобытное государство; если, хотя и разсѣянная по лицу всей земли, она управляется такимъ лицемъ, которое, будучи ея главою, есть вмѣстѣ независимый монархъ. Въ такомъ случаѣ, всѣ частныя Церкви, гдѣ бы онѣ не были, повинуются ему, ему одному, и образуютъ съ нимъ одно неразрывное, внѣшнее цѣлое. Такъ было въ католицизмѣ. Папа былъ главою Вселенской Церкви и вслѣдствіе этого былъ независимымъ Государемъ. Поэтому, каждая отрасль Церкви, какъ то Церковь галликанская, испанская и пр., могли не признавать себя подчиненными государственной власти короля французскаго и испанскаго. Онѣ имѣли своего государя — Папу. Каждый епископъ, какъ его подданный, переставалъ быть поддаинымъ своего государя.

Но въ православномъ мірѣ, гдѣ нѣтъ церковнаго государства, гдѣ Церковь Вселенская не изъявляла притязанія быть отдѣльнымъ государствомъ, не можетъ изъявлять его и частная Церковь; ибо, какъ Церковь Русская или Греческая, точнѣе — какъ Церковь въ Россіи или Греціи, какъ Церковь подъ опредѣленіемъ извѣстной національности, она необходимо подчиняется этой національности, сознающей себя въ государствѣ.

Вотъ почему, рано или поздно Никонъ необходимо долженъ былъ пасть. Впрочемъ, если въ этомъ отношеніи стремленіе его и подвергается осужденію, какъ стремленіе католическое, мы однакоже никакъ не хотимъ сказать черезъ это, чтобы самъ Никонъ былъ подъ вліяніемъ Западной Церкви, и чтобы дѣятельность его была умышленнымъ подражаніемъ папизму. Это тѣмъ менѣе вѣроятно, что Никонъ является вездѣ ревностнымъ противникомъ Западныхъ мнѣній. Онъ отвергалъ Восточный Номоканонъ, если только это правда, потому только, что онъ былъ напечатанъ въ Западныхъ странахъ. [1]) Въ письмѣ къ Восточнымъ патріархамъ самъ онъ называлъ Алексѣя Михайловича Латиномудренникомъ и съ горестью признавалъ, что „какъ Царь, такъ и Синклитъ и вся Россійская Церковь въ латинскіе догматы и ученія жалостно ввалилася“. [2])

Можетъ быть, сознаніе этого пагубнаго вліянія и другихъ нововведеній въ церковныхъ обрядахъ (особенно упадка нравственности въ духовномъ сословіи), при сильномъ желаніи искоренить и исправить все это зло, было единственнымъ, высокимъ побужденіемъ Никона къ исканію неограниченной власти. Можетъ быть, онъ не надѣялся безъ нея совершить своихъ предпріятій ко благу Церкви.

Какъ бы то ни было, но современники и потомки его, послѣдователи и враги Никона, понимали его не такъ. Для тѣхъ и для другихъ дѣятельность его получила значеніе попытки въ духѣ папизма, и долго наше духовенство оправдывало примѣромъ великаго Патріарха свои властолюбивыя мечтанія.

---

[1]) Собр. Г. Г. и Д. т. IV, 53.

[2]) Тамъ же.

Соборъ, осудившій Никона и поставившій на его мѣсто Іоасафа, ограничилъ права Патріарха, такъ значительно распространившіяся, уничтожилъ сосредоточенность власти въ рукахъ одного и строго опредѣлилъ отношенія верховнаго пастыря къ другимъ епископамъ. Опредѣленія этого Собора были повторены и дополнены Соборомъ Русскихъ епископовъ въ 1667 году при Іоасафѣ и Соборомъ 1675 года при Іоакимѣ.

По указу святѣйшихъ Патріарховъ, опредѣлено вѣдать въ Патріаршемъ Разрядѣ: дѣла собственно патріаршей области, по церковному управленію: выдавать благословенныя грамоты на строеніе церквей, настольныя и отписныя духовнымъ лицамъ посвящаемымъ патріархомъ и пр.; судить во всякихъ дѣлахъ весь церковный и монашескій чинъ; допрашивать по памятемъ весь церковный и монашескій чинъ; дѣла о наслѣдствахъ; дѣла семейныя; жалобы рабовъ на господъ; нарушеніе нравственности; отношенія духовныхъ отцевъ къ духовнымъ дѣтямъ; противозаконные браки; разводы; усыновленія, и пр.; выдавать зазывныя и судимыя грамоты челобитчикамъ, живущимъ въ Москвѣ, на людей духовнаго чина, живущихъ въ другихъ епархіяхъ въ томъ случаѣ, если епископовъ тѣхъ епархій не было въ Москвѣ. *).

Благоусмотрѣніемъ Царя и по совѣту со святѣйшими Патріархами, опредѣлены статьи о судопроизводствѣ надъ духовными лицами въ дѣлахъ уголовныхъ. Духовнаго чина людей, обвиненныхъ въ уголовномъ преступленіи, допрашивалъ закащикъ священнаго чина въ присутствіи сыщика (свѣтскаго). А безъ закащика сыщику не допрашивать. Закащику сидѣть выше сыщика, „для того что онъ духовнаго и священнаго чина.“ За оговоренными на допросѣ духовнаго чина людьми „посылать сыщику по той язычной молвѣ, и дорогою везти съ великимъ береженіемъ и никакой налоги имъ не чинить“. Обличенныхъ въ уголовномъ преступленіи посылать къ Архіереямъ, кто къ чьей области принадлежитъ, и если Архіерей кого изъ нихъ отлучитъ отъ священства и отошлетъ къ сыщику, то „чинить

*) Акты Арх Экс. т. IV, 155.

имъ указъ, какъ міркимъ людямъ, по Уложенію.“ Вообще никакое лице духовнаго званія не могло быть судимо, безъ согласія и участія духовной власти. Заррещено было священнаго и монашескаго чину людямъ держать лавки и заниматься промыслами. „Священницыбъ и діаконы питалися церковными доходы, а черицы и черницы знали бъ свои монастыри. “*).

Но особенно важны статьи, которыми опредѣляется отношеніе епархіальныхъ архіереевъ къ Патріарху. Необходимость ихъ обнаружилась въ дѣлѣ Никона. Онѣ были вызваны нѣкоторыми изъ обвиненій, противъ него выставленныхъ. Эти статьи изложенныя въ Соборномъ Дѣяніи и подписанныя восточными Патріархами, были снова повторены и изданы Іоакимомъ. Положено было умножить число епархіальныхъ архіереевъ. Каждому архіерею управлять въ городахъ и уѣздахъ монастырями и церквами, принадлежащими по писцовымъ книгамъ къ его епархіи, и никакъ не простирать своей власти на другія епархіи „и въ томъ бы между Архіереями распри и въ людехъ смятенія не было“. Согласно съ этимъ, предписано было епископамъ принять подъ свое вѣдомство и управленіе всѣ церкви патріаршей области и патріаршія домовыя вотчины, находившіяся въ ихъ епархіяхъ, и собирать съ нихъ въ свои домовыя казны архіерейскіе доходы. Исключены отсюда только патріаршіе домовые монастыри.

Повторено было запрещеніе міркимъ людямъ засѣдать въ Патріаршемъ Приказѣ, судить духовный чинъ и собирать пошлины для Святителей въ церковныхъ имѣніяхъ.

Вотъ одно изъ самыхъ важныхъ опредѣленій: „Прежде сего времени, при прежнихъ святѣйшихъ Патріаршѣхъ, бивали челомъ на Москвѣ святѣйшимъ Патріархомъ и имали зазывныя грамоты съ патріарша двора изъ приказовъ боляре, и околничіе, и думные, и столники, и стряпчіе, и дворяне Московскіе, и жильцы, и всякого чину люди, во всякихъ дѣлѣхъ, по архимандритовъ, и по игуменовъ, и по строителей, и всякаго монашескаго и священническаго чина, и по церковныхъ причетниковъ, митрополичьихъ и архі-

*) Акты Арх. Экс. т. IV, 161.

епископлихъ и епископлихъ епархій по дѣтей боярскихъ къ суду, къ Москвѣ, въ Приказы на патріаршъ дворъ, и тѣ люди всякого духовнаго чину, по грамотамъ, къ суду къ Москвѣ высылалися, и волочася долгое время проѣдалися, и протори подымали съ великими убытками, а челобитчики имывали грамоты въ большихъ искѣхъ и многое время не искали, а иные многое время волоча чинивали сдѣлки въ маломъ въ чемъ не противъ иску, и отъ того всякого духовного чина людемъ бывало утѣсненіе великое, и душевредство, и убытки, и волокита напрасная; а въ монастырѣхъ безъ настоятеля чрезъ многое время бывало нестроеніе, а у приходскихъ церквей въ городѣхъ и въ уѣздѣхъ безъ священниковъ церковное неисправленіе, а православные христіане безъ всякаго церковнаго просвѣщенія." Вотъ каковы были слѣдствія централизаціи управленія въ Москвѣ, на Патріаршемъ дворѣ. Для прекращенія ихъ, опредѣлено было: на Патріаршемъ дворѣ впредь не выдавать зазывныхъ грамотъ челобитчикамъ на людей священническаго и монашескаго чина и на церковныхъ причетниковъ, не принадлежащихъ къ патріаршей епархіи, и не судить ихъ. А кому доведется искать на духовнаго чина людей, бить челомъ о судѣ епископамъ, въ чьихъ епархіяхъ эти люди находятся. Недовольному судомъ своего епископа предоставлено было право переносить дѣло въ Москву, къ Патріарху.

Допущено было одно исключеніе въ пользу тѣхъ, которые, по крайней нуждѣ не могли отлучаться изъ Москвы въ другіе города и не имѣли, кого послать на свое мѣсто. Такимъ людямъ выдавались зазывныя грамоты, и тѣ на опредѣленный срокъ *).

Границы епархій были строго опредѣлены.

Всѣ эти Соборныя опредѣленія, какъ видимъ мы, имѣли цѣлью уничтожить централизацію. Епархіальные епископы вступили снова въ свои права по управленію и судопроизводству, и были обезпечены противъ произвола Патріарховъ. У послѣднихъ были отняты почти всѣ привиллегіи

*) Акты Арх. Эксп. т. IV, 204.

ими полученныя или присвоенныя. Остался одинъ титулъ. Но этотъ титулъ заключалъ въ себѣ уже болѣе, чѣмъ отвлеченное понятіе. Въ лицѣ Никона онъ получилъ живую дѣйствительность. Его нельзя было толковать такъ и иначе; титулъ и лице, такъ высоко его поставившее, навсегда и вполнѣ срослись. Съ именемъ Никона связывалось воспоминаніе о великой тяжбѣ двухъ властей, во многихъ отношеніяхъ не право, не безпристрастно рѣшенной; не могла не сохраниться надежда снова поднять это дѣло и возвратить утраченное. Соборъ осудилъ Никона, какъ лице; Патріаршество все еще стояло, и въ памяти духовенства живо сохранялись его притязанія.

Мы дошли до послѣднихъ годовъ XVII столѣтія, то-есть, до того вермени, когда вліяніе католическаго Запада на нашу Церковь оказывалось въ полной силѣ. Въ первой части нашего изслѣдованія мы показали, какъ это вліяніе отразилось въ развитіи Церкви, какъ школы; теперь мы должны прослѣдить его въ тѣхъ вопросахъ, которые, сами по себѣ будучи вопросами отвлеченными, имѣли непосредственное вліяніе на жизнь, находили прямое приложеніе и получали характеръ политическій.

Мы привели изъ Никонова письма то мѣсто, въ которомъ онъ съ горестью признавалъ, что „вся Россійская Церковь въ латинскіе догматы и ученія жалостно ввалилася.“

Эти слова должны были оправдаться надъ нимъ самимъ. Католическая школа овладѣла воспоминаніемъ о Никонѣ для своихъ личныхъ цѣлей, навязала ему свои понятія и силилась оправдать его примѣромъ католическую теорію о необходимости единодержавія въ Церкви. Такимъ образомъ, за великою тѣнью Никона затаился призракъ папизма. Симеонъ Полоцкій, ученикъ Никона, славный въ свое время ученый и проповѣдникъ, пользовавшійся особенною милостью Алексѣя Михайловича, и наставникъ царя Ѳеодора, задумалъ преобразовать нашу іерархію, четырехъ митрополитовъ возвести на степень патріарховъ, а главою надъ ними поставить Никона съ титуломъ Папы*). Разумѣется,

*) Пока всѣ сочиненія Симеона Полоцкаго и другихъ современныхъ ему писателей не будутъ подробно и внимательно изслѣдованы, нельзя будетъ

эта мысль не исполнилась; но изъ нея видно, какой рефлексъ отъ католицизма палъ на патріаршество, и какъ понимали его люди, воспитанные въ преданіяхъ Запада Понятіе о необходимости патріаршества, встрѣчающееся у нѣкоторыхъ писателей XVII и XVIII ст., возводило его на степень учрежденія божественнаго, безусловнаго, и почти равняло его съ папизмомъ. Вотъ почему уничтоженіе патріаршества въ Россіи было необходимо.

Другая рѣзкая черта нашей Церкви въ XVII ст., являющая въ себѣ вліяніе католическаго Запада, есть духъ гоненія за вѣру. Церковь наша во всѣ времена славилась своею терпимостью. Конечно, исторія Востока и Россіи представляетъ, къ несчастію, примѣры противнаго; но мы имѣемъ полное право осудить ихъ съ точки зрѣнія нашей Церкви, отвергнуть ихъ, какъ случайныя противорѣчія существенному духу православія, которыхъ Церковь никогда не оправдывала. Совершенно обратное этому мы видимъ въ католицизмѣ. Тамъ гоненіе должно быть, оно необходимо, ибо предписывается и оправдывается самою Церковью. Оно оправдывается, вопервыхъ, какъ законная казнь. Церковь, сознавая себя государствомъ основаннымъ на единствѣ вѣры, должна смотрѣть на всякое умышленное противорѣчіе догмату, на всякую ересь, какъ на возстаніе противъ законной государственной власти, какъ на фактъ политическій. Еретикъ необходимо получаетъ значеніе бунтовщика и подвергается гражданской казни. Вовторыхъ, гоненіе оправдывается, какъ средство къ обращенію заблуждающихся на путь истины. Допустивши, что одно признаніе папы, какъ заключающее въ себѣ признаніе всѣхъ догматовъ вѣры, достаточно для спасенія (fides implicata), а это признаніе можетъ быть вынуждено насиліемъ, Церковь вымучивала у еретиковъ это признаніе Втретьихъ, гоненіе оправдывается, какъ благодѣяніе оказываемое Церковью гонимому. Въ этомъ отношеніи, гоненіе тѣсно связано съ католическимъ ученіемъ объ оправданіи заслугами, о лич-

---

опредѣлить въ точности, въ чемъ именно и до какой степени каждый изъ нихъ испыталъ вліяніе католицизма. Желательно, чтобы кто нибудь взялъ это дѣло на себя.

номъ искупленіи. Мучительная смерть, въ понятіи католиковъ, имѣла достоинство личной, хотя и несвободной заслуги. Ею еретикъ искупалъ себя, если не отъ всей ожидавшей его на томъ свѣтѣ казни, то по крайней мѣрѣ отъ части оной, и участь его на томъ свѣтѣ облегчалась. Это былъ родъ земнаго чистилища.

Эти три понятія, вытекающія изъ основныхъ догматовъ Западной Церкви, встрѣчаются у многихъ католическихъ писателей. Частныя лица, особенно прославившіяся на Западѣ своими преслѣдованіями и жестокостями противъ еретиковъ, оправдываются ученіемъ Церкви, но за то тяжелое осужденіе падаетъ на всю Церковь *).

Наша Церковь не была государствомъ, не признавала ни оправданія чужою вѣрою, ни личнаго искупленія; слѣдовательно, гоненіе ей несвойственно Между тѣмъ, какъ уклоненіе отъ православія, гоненіе встрѣчается въ Русской исторіи, и хотя вина большею частію падаетъ на свѣтскую власть а не на Церковь, нельзя однакоже вполнѣ оправдать и послѣдней.

Въ памяти раскольниковъ сохранилось ужасное для нихъ время — отъ Никона до Петра I-го, когда въ Москвѣ, Владимірѣ, Новѣгородѣ, Олонецкѣ и въ лѣсистыхъ, сѣверныхъ областяхъ Россіи, даже до Балтійскаго и Сѣвернаго поморья, духовенство и свѣтскіе начальники разбивали ихъ скиты, преслѣдовали и ловили ихъ учителей и ставили ихъ передъ архіереями. Тутъ начинались допросы и страшныя

---

*) Въ недавнее время, католическіе писатели придумали въ свою пользу доказательство, котораго нельзя не признать замысловатымъ. Они стали утверждать, что Римская церковь сама не мучила и не казнила еретиковъ, а только отвергала ихъ и предавала свѣтской власти—elle les livrait au bras séculier. Странное оправданіе! Развѣ не знаемъ мы, что свѣтская власть была покорнымъ орудіемъ папской власти, вооруженною рукою, повиновавшеюся головѣ, и болѣе ничѣмъ? Кому не извѣстна участь, ожидавшая того государя, который вздумалъ бы отказать Церкви въ исполненіи ея кровавыхъ предписаній? Какъ защитникъ еретиковъ, онъ подвергался одинакому съ ними осужденію и лишался престола. Итакъ, позоръ гоненія падаетъ весь на Церковь, и вновь придуманное оправданіе не спасетъ ея, какъ не спасло бы оно неправеднаго судію, подписавшаго смертный приговоръ и складывающаго вину на палача.

пытки, медленное поджариванье на угольяхъ, вытягиваніе жилъ, вѣшаніе за ноги, обливаніе водою на морозѣ и пр. Наконецъ, упорныхъ отсылали въ отдаленные монастыри, и тамъ ожидали ихъ голодная смерть въ подземельяхъ или пылающіе срубы.

Этотъ образъ дѣйствія не достигалъ предположенной цѣли. Напротивъ того, фанатическая ревность отступниковъ и ненависть ихъ къ мнимымъ истребителямъ православной старины болѣе и болѣе воспалялась. Разсказывали, какъ на помощь этихъ мучениковъ суевѣрія являлись Святые и внушали имъ бодрость, обѣщали вѣчное блаженство; ихъ имена записывались, съ подробнымъ описаніемъ различныхъ родовъ ихъ смерти, и вмѣстѣ съ проклятіями на мучителей переходили изъ рода въ родъ [1]). Въ этихъ разсказахъ, истина, разумѣется, перемѣшана съ клеветою и самая истина преувеличена; мы даже не смѣли бы вѣрить имъ вовсе, если бы они не подтверждались оффиціальными актами: извѣстна участь Соловецкихъ монаховъ, не хотѣвшихъ принимать исправленныхъ книгъ, и признаніе самого воеводы Мещеринова на отвѣтѣ: „а я холопъ твой, тѣхъ воровъ и измѣнниковъ доступилъ своею головою, и ихъ воровъ рубили и вѣшали [2])". И это было не злоупотребленіе, а точное исполненіе Царскаго указа о раскольникахъ. При царяхъ Іоаннѣ и Петрѣ повторенъ былъ указъ, „чинить расколщикомъ по прежнему указу Алексѣя Михайловича: которые расколщики святѣй Церкви противятся, и хулу возлагаютъ, и въ Церковь и къ церковному пѣнію и къ отцемъ духовнымъ на исповѣдь не ходятъ, и св. таинъ не причащаются, и въ домы свои священниковъ со святынею, съ церковною потребою не пускаютъ, и межъ христіаны непристойными своими словами чинятъ соблазнъ и мятежъ, и стоятъ въ томъ своемъ воровствѣ упорно: и тѣхъ пытать... которые съ пытокъ уч-

---

1) Замѣчательна раскольническая рукопись подъ заглавіемъ: „Повѣсть о страдавшихъ въ Россіи единолично, за древле-церковныя преданія, отъ лѣтъ Никона Патріарха даже до лѣтъ Государя Императора Петра Перваго".

2) Акты Арх. Экс. т. IV, 215.

нутъ въ томъ стоять упорно жъ, а покоренія святѣй Церкви не принесутъ и такихъ за такую ересь, по трикратному у казни допросу, буде не покорятся, жечь въ срубѣ и пепелъ розвѣять". *)

Несомнѣннымъ доказательствомъ тому, что эти мѣры, противныя духу православной Церкви, были порождены вліяніемъ католицизма, служитъ то, что за искаженіемъ жизни воспослѣдовало искаженіе доктрины, подъ вліяніемъ того же начала. Въ оправданіе гоненія, явилась теорія о гоненіи, заимствованная у католиковъ Мы встрѣчаемъ ее у Стефана Яворскаго, въ „Камнѣ вѣры", въ послѣдней главѣ: *о наказаніи еретиковъ*. На этотъ разъ, для того, чтобы не перебивать рѣчи объ одномъ предметѣ, мы позволимъ себѣ отступить отъ хронологическаго порядка, и помѣстимъ здѣсь выписку изъ „Камня вѣры":

„Павелъ глаголетъ въ Дѣяніяхъ, XX, 29: *вѣмъ яко, по отшествіи моемъ, внидутъ въ васъ волцы хищніи*, сіе есть еретики. Понеже убо волцы достойно и праведно убиваеми бываютъ, ибо вящшія цѣны есть животъ овецъ, нежели смерть волковъ; явѣ есть, яко еретиковъ достойно и праведно есть убивати У Іоанна, X, 1: *не входяй дверми, но прелазяй инудѣ той тать есть и разбойникъ*. Златоустъ святый съ прочіими, татей и разбойниковъ толкуетъ быти еретиковъ. Но что творитъ праведный судъ татемъ и разбойникомъ; не убиваетъ ли тыя? Тако и еретиковъ творити достоитъ."

Вотъ образецъ доводнаго показанія: „Еретиковъ достойно и праведно есть анаѳемѣ предавати; убо достойно есть и умерщвленіе. Вящше бо зло есть, еже сатанѣ предану быти, нежели всякія муки на тѣлѣ претерпѣти".

Вотъ до какихъ результатовъ доводитъ неразличеніе сферы Церкви отъ сферы государства, власти духовной отъ власти свѣтской, анаѳемы отъ гражданской казни.

„Искусъ научаетъ, яко инаго на еретиковъ *врачеванія* нѣсть, паче смерти... проклятію еретики смѣются и глаголютъ быти громъ безъ молніи; отъятія имѣній не боятся... едино точію таковымъ врачеваніе смерть".

---

*) Акт. Арх. Экс. т. IV, 284, также Собр Госуд. Гр. и Дог. т. IV, 204 и пр.

Далѣе, Стефанъ утверждаетъ, что „еретиковъ убивати достойно есть и праведно, да тѣхъ наказаніемъ прочіи въ чувство пріидутъ и исправятся“. Опровергать не станемъ, а замѣтимъ только, что никогда расколъ такъ не свирѣпствовалъ, какъ при вступленіи на престолъ Петра I, т.-е. послѣ 50 лѣтъ самаго жестокаго гоненія.

Наконецъ: „самѣмъ еретикамъ полезно есть умрети и благодѣяніе тѣмъ бываетъ, егда убиваются. Елико бо множае живутъ, множае согрѣшаютъ, множайшыя прелести изобрѣтаютъ, множайшихъ развращаютъ; тѣмже и множайшее осужденіе, и тягчайшую муку вѣчную на ся привлекаютъ. Сія же вся смерть, тѣмъ праведно наносимая, прекращаетъ“.

„Еретицы обѣщахуся хранити Христу вѣру чисту и непорочну, того ради понуждати ихъ подобаетъ всячески“.

„Церковь святая, якоже имать началниковъ духовныхъ и мірскихъ, акибы двѣ руцѣ (замѣтимъ: Церковь имѣетъ начальниковъ духовныхъ и мірскихъ, слѣдовательно обладаетъ духовною и мірскою властью и пр.), тако имать два меча, духовный и вещественный, и другъ другу пособственный. Тѣмже убо егда мечь духовный мало успѣваетъ, мечь вещественный пособствуетъ“.

Лучше этого не сказалъ бы самъ Беллярминъ. Вся эта страница — неизгладимое пятно на памяти Стефана Яворскаго.

Вторженіе въ православіе католическихъ преданій, образованіе въ духовенствѣ цѣлой партіи, зараженной вліяніемъ Запада и мечтавшей осуществить замыслы Никона, борьба этой партіи съ другою частью духовенства, наконецъ проповѣдь ожесточенныхъ раскольниковъ, находившихъ сильное сочувствіе въ монашествѣ, все это имѣло пагубное воздѣйствіе на нравственность духовнаго чина. Состязанія о предметахъ вѣры, разномысліе и враждебныя отношенія высшихъ сановниковъ Церкви между собою питали въ подчиненныхъ духъ своеволія и мятежа. Отсюда въ монастыряхъ паденіе общежительства, безнаказанное нарушеніе уставовъ и развратъ.

Царскія и Святительскія грамоты послѣднихъ годовъ XVII столѣтія исполнены увѣщаній и обличеній. Въ 1668 году

митрополитъ новгородскій Питиримъ писалъ въ Ниловъ Столбенскій монастырь: „Многіе старцы, не хотя жить въ монастырѣ, но хотя пить хмѣльное питье, а иные де и для пожитковъ своихъ изъ тоѣ Ниловы пустыни выбѣгаютъ и платье и правилные книги съ собою сносятъ". Тотъ же Питиримъ въ наказной памяти изображаетъ жалкую картину тогдашнихъ нравовъ: „И сами игумены и черные и бѣлые попы и дьяконы хмѣльнаго питія до пьянства упиваются, и о Церкви Божіи и о дѣтехъ своихъ духовныхъ не радѣютъ, и всякое безчиніе во всякихъ людѣхъ чинится." Въ концѣ грамоты онъ предписываетъ „учинить заказъ крѣпкой, чтобы игумены, и черные и бѣлые попы, и дьяконы, и старцы, и черницы на кабакъ пить не ходили, и въ мірѣ до великаго пьянства не упивались и пьяны бы по улицамъ не валялись..." Въ окружномъ наказѣ патріарха Іосифа о соблюденіи поста и церковнаго благочинія, встрѣчается слѣдующее мѣсто: „А иноковъ и прокураторовъ, которые ходятъ по Церквамъ съ образы и со блюды и съ пеленами, и всякихъ чиновъ люди милостыни просятъ, и вамъ бы протопопы и попы и дьяконы тѣхъ нищихъ по Церквамъ милостыни прошать отнюдь не пущать во время божественнаго пѣнія, въ вечерню и въ заутреню и въ литоргію, понеже отъ ихъ крику и писку православнымъ христіянамъ божественнаго пѣнія и чтенія не слышать; да тѣ жъ въ Церкви Божія приходятъ аки разбойники съ палки, а подъ тѣми палки у нихъ бываютъ копейца желѣзные, и бываютъ у нихъ межъ себя драки до крови и лая страдная..." *)

Мы могли бы присоединить сюда еще многія свидѣтельства о жалкомъ состояніи монашества, но, кажется, довольно и этихъ.

Можетъ быть намъ скажутъ, что во всемъ этомъ не видать еще признаковъ католическаго вліянія. Но своеволіе и непокорность Церкви скоро привели къ мятежамъ и возстаніямъ противъ государственной власти, и тутъ уже очевидный признакъ католическаго вліянія. Въ послѣднихъ годахъ XVII ст. и въ началѣ царствованія Петрова рели-

*) Акты Арх. Эксп. т. IV, 165, 188, 321, 322, 325, 328, 334 и т. д.

гіозный интересъ становится политическимъ орудіемъ, фанатизмъ—главнымъ двигателемъ партій.

Царевна Софія успѣла воспользоваться для своихъ личныхъ цѣлей расположеніемъ умовъ, и подъ ея покровительствомъ раскольники, стрѣльцы и нѣкоторые сознательные послѣдователи католицизма слились въ одну партію, равно враждебную церкви и государству, и наполнили Москву кровавыми сценами. Здѣсь является замѣчательное лице Сильвестра Медвѣдева. Онъ былъ ученикомъ Симеона Полоцкаго, съ нимъ вмѣстѣ спорилъ за свои католическія мнѣнія, былъ обличенъ Лихудами и долженъ былъ принести покаяніе. Немного спустя, мы встрѣчаемъ его въ числѣ зачинщиковъ втораго стрѣлецкаго бунта, и смертная казнь настигаетъ его [1]) вмѣстѣ съ княземъ Хованскимъ и другими [2]).

Стрѣльцы, готовясь на смертоубійства, служили молебны, несли передъ собою иконы и чаши святой воды, какъ будто отправляясь на дѣло угодное Богу. Въ послѣднемъ ихъ бунтѣ, 1698 года, замѣшаны были ихъ попы, предводительствовавшіе ими со крестами въ рукахъ, и были казнены [3]). Низшее духовенство, особенно черное, втайнѣ съ ними сносилось. Изъ монастырей разсылались подметныя возмутительныя письма [4]). Не было такого заговора, котораго тайныя сокровенныя нити не сходились бы въ какомъ-нибудь монастырѣ. Разсчитывая на народное суевѣріе, поддѣлывали мнимо-чудотворные образа, распускали и слухи о видѣніяхъ и чудесахъ, будто бы предрѣкавшихъ бѣдствія, и этимъ волновали народъ [5]). Въ полголоса говорили воз-

---

[1]) Полное Собр. Закон. т. III. Имен. указъ 1689 г. Окт. 15.

[2]) По немногимъ до насъ дошедшимъ юридическимъ памятникамъ и запискамъ отъ этого времени, трудно распутать всѣ нити и пружины тогдашнихъ заговоровъ. Очень вѣроятно, что католическая проповѣдь играла въ этомъ случаѣ не послѣднюю роль.

[3]) Голик. Допол. т. V.

[4]) Тамъ же, т. I.

[5]) Тамъ же, т. VII. Какъ понятна послѣ этого недоброжелательность Петра Великаго къ чудотворнымъ образамъ, мощамъ и пр., и его ожесточеніе противъ суевѣрій.

мутительныя проповѣди, воспламеняли безумную ревность къ суевѣріямъ старины и всюду распространяли злобу и страхъ, пророча всеобщее обновленіе.

Всѣ эти черты сильно напоминаютъ Францію конца XVI и начала XVII ст. и политическую роль іезуитовъ въ лигѣ. Конечно, нельзя разсказать подробно съ прямыми указаніями, датами и собственными именами, что происходило въ концѣ XVII и началѣ XVIII ст. въ Россіи между монахами, раскольниками и простымъ народомъ. Эта темная сторона тогдашней Россіи для насъ закрыта, и можетъ быть мы никогда не узнаемъ, какія шевелились тамъ преступныя страсти и помыслы, не узнаемъ, какъ мало-помалу фанатизмъ религіозный переходилъ въ фанатизмъ политическій; но знаемъ же мы, что выходили оттуда цареубійцы, люди подобные Талицкому, Левину и другимъ. Кажется, отрывочныя извѣстія объ этой внутренней, сокровенной исторіи могутъ быть разгаданы помощію исторіи французской конца XVI и начала XVII ст. [1]). По крайней мѣрѣ, многія черты представляютъ поразительное сходство, и трудно удержаться отъ мысли, что здѣсь и тамъ главными дѣятелями были іезуиты [2]), и что съ одного конца Европы до другаго вѣялъ отравленный духъ католицизма.

Въ этомъ искаженномъ видѣ наша православная старина предстала Петру Великому. Страшныя сцены встрѣтили его у колыбели и тревожили его всю жизнь. Онъ видѣлъ окровавленные бердыши называвшихъ себя защитниками православія, и привыкъ смѣшивать набожность съ фанатизмомъ и изувѣрствомъ. Въ толпѣ бунтовщиковъ на Красной площади являлись ему черныя рясы, доходили до него страстныя, зажигательныя проповѣди, и онъ исполнился непріязненнаго чувства къ монашеству; наконецъ, всѣ возстанія и заговоры противъ него имѣли характеръ религіозный, строились подъ предлогомъ блага Церкви, и онъ при-

---

[1]) Ср. De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue, par Ch. Labitte и Ранке, Исторію Папъ XVI и XVII ст.

[2]) А что іезуитовъ въ Россіи было въ то время много, явныхъ и скрытныхъ, въ этомъ нѣтъ сомнѣнія.

выкъ смотрѣть на нее, какъ на начало враждебное, какъ на такую силу, которая по существу своему была для государства опасна. Мудрено ли, если въ своемъ преобразовательномъ, необходимомъ стремленіи онъ увлекся въ крайность?

Итакъ, католическое вліяніе на Россію въ концѣ XVII и началѣ XVIII ст. получило характеръ политическій, воздвигнувъ въ духовенствѣ партію враждебную государству; противодѣйствіе было необходимо. Вліяніе было политическое, направленное противъ государства, поэтому и противодѣйствіе должно было совершиться отъ оскорбленнаго начала, отъ государства. Далѣе, вліяніе происходило отъ односторонняго начала — отъ католицизма, поэтому противодѣйствіе могло уклониться въ противоположную односторонность. Эта возможность перешла въ дѣйствительность, вслѣдствіе личности Петра Великаго. На нее мы должны теперь устремить вниманіе.

Всякое историческое лице, всякій геній, призванный на какое нибудь одно опредѣленное дѣло, необходимо бываетъ одностороненъ. Какъ ни обширенъ кругъ его дѣятельности, какъ ни разнообразны явленія, на которыхъ отпечатлѣвается его творческая сила, но онъ смотритъ на нихъ съ своей точки зрѣнія, и видитъ только одну ихъ сторону. Только съ этой одной стороны они бываютъ ему доступны и подлежатъ его дѣйствію. Такъ должно быть, и въ этомъ нѣтъ вреда. Тогда только бываетъ вредъ и вредъ ужасный, когда свое одностороннее пониманіе, свое личное отношеніе къ предметамъ, геній, призванный на служеніе человѣчеству и одаренный на то всепобѣждающею силою, переноситъ, какъ норму, на самые предметы и безусловно отрицаетъ въ нихъ, какъ ложное, то, что̀ подъ нее не подходитъ, что̀ недоступно, или что̀ не подлежитъ ему. Но такъ бываетъ часто. Личное стремленіе, въ основѣ своей тождественное съ разумною потребностью всѣхъ, часто впадаетъ въ исключительность; и тогда чѣмъ выше стоитъ лице, чѣмъ дальше въ пространствѣ и во времени дѣйствуетъ его сила, тѣмъ зло бываетъ глубже и ощутительнѣе.

Петръ Великій былъ по преимуществу геній практическій. Сферою его было государство, и эту сферу онъ по-

стигалъ во всемъ ея объемѣ, былъ въ ней полнымъ властелиномъ. Все остальное имѣло для него значеніе средствъ. Всѣ другія сферы, искусство, религія, наука, были ему доступны, во сколько онѣ служатъ государству.

Такъ въ религіи Петръ Великій видѣлъ необходимое условіе могущества и благоденствія государства, основу народной нравственности, безъ которой не можетъ быть прочнаго, истиннаго отношенія между подданными и Государемъ. Онъ говорилъ: „Хулители вѣры наносятъ стыдъ государству и не должны быть терпимы; поелику подрываютъ основаніе законовъ, на которыхъ утверждается клятва или присяга и обязательство“. [1]). Поэтому онъ строго наказывалъ оскорбителей святыни [2]), требовалъ отъ каждаго исполненія христіанскихъ обязанностей, ежегодной исповѣди и причащенія, и пренебрегавшихъ ими наказывалъ штрафомъ и не принималъ ни въ какія должности. [3]). Необходимость вѣры была однимъ изъ основныхъ его убѣжденій; но она была нужна ему только какъ условіе государственнаго благоустройства, какъ порука за нравственность частныхъ лицъ, какъ вѣрованіе. Къ объекту же, къ содержанію вѣрованія, онъ былъ довольно равнодушенъ. Лучшею вѣрою казалась ему самая простая, немногосложная, не слишкомъ взыскательная и особенно непосредственно прилагавшаяся къ народной нравственности. Отсюда его терпимость. Всѣмъ вѣроисповѣданіямъ объявлена была полная свобода [4]).

Гоненіе на раскольниковъ кончилось [5]). Онъ казнилъ ихъ наравнѣ съ другими за государственныя преступленія, но

---

[1]) Голик. т. III.

[2]) Пол. Собр. Зак. т. VI, 1718 г. Дек. 8; т. VII, 1723 г. Янв. 11.

[3]) Пол. Собр. Зак. т. V, 1716 г. Февр. 8; 1718 г. Февр. 17; т. VI, 1722 г. Іюля 16.

[4]) Пол. Собр. Зак. т. IV, 1702 г. Апр. 14.

[5]) Пол. Собр. Зак. т. V, 1716 г. Янв. 22. Архіерейск. присяги ст. 2. См. Повѣсть о страдавшихъ въ Россіи, и пр. въ повѣствованіи о Ѳеодорѣ Токмачевѣ: «Великому Петру монаршескую пріемлющу область, всюду гоненіе и муки о древле церковнѣмъ благочестіи преставаху царьскимъ милосердіемъ.» Въ той же рукописи разсказанъ слѣдующій анекдотъ: во время пребыванія Петра Великаго въ Олонецкѣ, воевода Іоаннъ Яковлевъ привелъ къ нему

не за вѣру. Петръ Великій понималъ религію, какъ религіозность. Въ этомъ отношеніи его личный духъ былъ склоненъ къ протестантизму. Вліяніе кальвиниста Лефорта и впечатлѣнія, полученныя Петромъ за границею, еще болѣе содѣйствовали его односторонному развитію. Процвѣтаніе нравственности въ земляхъ протестантскихъ и ея упадокъ въ земляхъ католическихъ не могли не поразить его

Тамъ, гдѣ религія существуетъ какъ самобытная, объективная сфера, какъ Церковь, въ самомъ обширномъ значеніи этого слова, тамъ она предъявляетъ законное притязаніе, если не на всю жизнь каждаго своего члена, то по крайней мѣрѣ на часть ея, и эту часть наполняетъ отъ себя предписаніями и обязанностями При этомъ можетъ явиться раздвоеніе въ жизни частныхъ лицъ. Бываетъ такъ, что человѣкъ, отдавая Церкви часть своего времени, въ извѣстные часы и при извѣстныхъ обстоятельствахъ живетъ для Церкви, тогда какъ остальная жизнь его условливается совершенно другими побужденіями, и чуждая религіознаго вліянія, про-

---

раскольника Симеона Корелинина, воспитаннаго въ Выгорѣцкой пустыни. Петръ допрашивалъ его, почему онъ отвергаетъ иконы. Раскольникъ отвѣчалъ, что чтитъ старыя иконы и новыя, писанныя по образцу старыхъ, и поклоняется имъ. Петръ велѣлъ принести старинный образъ Богоматери, и когда Симеонъ передъ нимъ повергся ницъ, то отпустилъ его, сказавъ: «азъ въ немъ вины не обрѣтаю и орудія на него не имамъ». Кто-то увѣрилъ Петра, что раскольники отличаются особенною честностью; на это онъ отвѣчалъ: «если они таковы, то по мнѣ пусть вѣруютъ, чему хотятъ, и носятъ свой козырь». (Голик. т. III). Онъ даже, полагаясь на ихъ добрую славу, сталъ употреблять ихъ при денежныхъ раздачахъ и сборахъ; но обманулся въ своихъ надеждахъ. Частыя ихъ покушенія на его жизнь принудили къ строжайшему надъ ними присмотру. Всѣ вообще указы Петра Великаго въ отношеніи къ раскольникамъ показываютъ, что ему хотѣлось: 1) узнать навѣрное, сколько ихъ было числомъ; поэтому укрывавшіе раскольниковъ подвергались строгому наказанію; 2) остановить распространеніе раскола и всячески, но не употребляя насилія, давать случаи впавшимъ въ расколъ по невѣжеству узнавать истину; 3) такъ какъ раскольники, отвергнувшіе преобразованіе въ Церкви и въ государствѣ, пребывали въ совершенномъ отчужденіи отъ православныхъ, составляли мертвый членъ въ народѣ, не раздѣлявшій ни общихъ радостей, ни общихъ бѣдствій и не трудившійся для общей пользы; то Петръ, желая выразить ихъ произвольное отчужденіе, велѣлъ имъ носить особый костюмъ и въ наказаніе обложилъ ихъ двойнымъ окладомъ.

текаетъ въ порокѣ и развратѣ. Отсюда происходитъ явленіе отвратительное и ужасное — сочетаніе въ однихъ и тѣхъ же лицахъ самаго гнуснаго потворства страстямъ съ строгимъ выполненіемъ всѣхъ религіозныхъ обрядовыхъ предписаній, съ чѣмъ то похожимъ на приверженность къ Церкви.

Страшно бываетъ видѣть это беззаконное примиреніе религіознаго начала, начала всего духовнаго и нравственнодобраго, съ безбоязненнымъ порокомъ и при этомъ успокоеніе совѣсти, внутреннюю безнаказанность людей, носящихъ въ себѣ такое противорѣчіе. Подобное явленіе представлялъ католицизмъ въ эпоху своего паденія. Мы сказали, что возможность его заключается въ самомъ фактѣ Церкви; но въ католицизмѣ оно было необходимо и не могло не быть. Тамъ религіозный формализмъ въ жизни былъ рѣзкимъ проявленіемъ формализма, лежавшаго въ основаніи католицизма, въ понятіи о Церкви. Церковь, какъ сказали мы уже прежде, символизированная въ лицѣ папы, пребывала внѣ христіянскаго человѣчества; она даже говорила языкомъ для него непонятнымъ. Частныя лица относились къ ней совершенно внѣшнимъ образомъ, какъ относятся подданные къ законодательной власти. Сначала они исполняли ея предписанія ревностно, съ искреннею набожностью, потомъ стали исполнять ихъ равнодушно и холодно.

Въ противоположность католицизму, протестантизмъ лишенъ значенія объективной сферы, положительнаго характера и творчества. Онъ не создаетъ своей жизни, имъ самимъ условленной, не налагаетъ на своихъ послѣдователей никакихъ новыхъ обязанностей, но проникаетъ всѣ ихъ отношенія, легко и свободно прилагается ко всѣмъ формамъ жизни. Вотъ почему, не говоря объ исключеніяхъ, въ земляхъ протестантскихъ нравственность стоитъ на болѣе высокой степени, нежели въ земляхъ католическихъ.

Повторяю опять, противорѣчіе религіознаго начала и жизни и равнодушіе частныхъ лицъ къ этому противорѣчію, возможно при условіи Церкви. Въ католицизмѣ оно было необходимымъ явленіемъ. Въ Россіи XVII вѣка оно господствовало, къ несчастію встрѣчается и теперь, но

только какъ случайное, какъ противорѣчіе существу Православія. Не менѣе того оно было, и вліяніе католицизма было не послѣднею къ тому причиною.

Что касается до протестантизма, то его благотворное вліяніе на жизнь принадлежитъ ему не исключительно; скажемъ болѣе, оно въ немъ несущественно и недолговѣчно. Отрывая отъ полнаго организма Церкви одну его сторону, одну силу — нравственное начало, протестантизмъ этимъ самымъ его умерщвляетъ.

Изъ отношенія православія къ католицизму и протестантизму, какъ мы его опредѣлили въ первой части нашего изслѣдованія, легко выводится, что наша Церковь, будучи Церковью въ собственномъ смыслѣ а не по одному притязанію, существуетъ независимо отъ жизни, какъ объективная, самобытная сфера, и вмѣстѣ проникаетъ жизнь.

Не распространяясь объ этомъ, скажемъ только, что Россія временъ Петровыхъ во многомъ сходствовала съ католическими странами. Равнодушное противорѣчіе религіозныхъ убѣжденій и жизни, особенно въ простомъ народѣ, доходило до крайности. Петръ Великій видѣлъ это зло и живо сознавалъ его. Сперва узнавъ его въ Россіи, онъ встрѣтилъ его и на Западѣ. Тамъ и здѣсь являлась ему суевѣрная приверженность къ обрядамъ, множество внѣшнихъ предписаній, строго исполняемыхъ, и глубоко-испорченная жизнь; и вотъ почему, узнавъ православіе въ томъ видѣ, въ какомъ отражала его Россія XVII столѣтія въ раскольникахъ и стрѣльцахъ, онъ приписалъ Церкви вообще то, что́ принадлежало только Церкви католической, а не нашей. Онъ искалъ врачеванія и спасенія въ протестантизмѣ. Въ свое пребываніе за границею, Петръ Великій не разъ обнаруживалъ къ нему особенное сочувствіе. Въ Амстердамѣ, присутствуя при квакерскомъ богослуженіи, любовался „порядкомъ и благоустройствомъ“. *) Какъ вѣрно и рѣзко въ этихъ двухъ словахъ выражается взглядъ практическаго человѣка. Въ Виттенбергѣ передъ памятникомъ, воздвигнутымъ въ честь Лютера, онъ говорилъ: „сей мужъ подлинно

*) Голик. т. I, стр. 309.

заслужилъ это; онъ для величайшей пользы своего Государя и многихъ князей, кои были поумнѣе прочихъ, на Папу и на его воинство сталъ мужественно наступать, и пр.“. Но все чудесное, повѣтствуемое о Лютерѣ, явленіе діавола, преданіе о чернильницѣ, онъ отвергалъ, какъ басни. [1]) Въ Англіи Петръ Великій бесѣдовалъ со многими богословами и старался вникнуть въ ихъ ученіе. Епископъ Барнетъ пишетъ, что онъ желалъ узнать догматы нашего ученія, хотя (прибавляетъ тотъ же Барнетъ) мнѣ казалось, что онъ ничего не хотѣлъ перемѣнить въ своемъ государствѣ касательно до религіи. [2])

На оборотъ, Петръ Великій, при случаѣ, выражалъ непріязненное чувство къ Римской Церкви [3]). Притязанія папъ на господство надъ всѣми государями, гибельная во всѣхъ отношеніяхъ политическая роль монашескихъ орденовъ, вмѣшательство духовенства въ мірскія дѣла, все это удивляло и возмущало его. Но особенно ненавистенъ былъ ему орденъ іезуитовъ. Извѣстно, какія старанія были ими употреблены въ Австріи, и преимущественно Вульфомъ, пользовавшимся всею довѣренностью австрійскаго императора, для того, чтобы польстить Петру и снискать его довѣренность: но все было тщетно. Петръ зналъ ихъ слишкомъ хорошо. По возвращеніи своемъ въ Россію, онъ говорилъ, что непонятно ему, какъ терпитъ императоръ австрійскій этотъ орденъ, богатый, могущественный и не приносящій пользы государству. (Голиковъ).

---

[1]) Тамъ же, т. IV.

[2]) Тамъ же, допол. т. V.

[3]) Этому противорѣчитъ одно очень интересное извѣстіе, сохранившееся въ запискахъ герцога де St. Simon. Если вѣрить ему, то въ развитіи Петра Великаго, именно въ эпоху его пребыванія за границею, былъ періодъ религіознаго индифферентизма, когда онъ изъ политическихъ видовъ готовъ былъ признать папу на условіяхъ Галликанской церкви. Не пускаясь въ критику, мы выпишемъ это извѣстіе тѣмъ болѣе, что оно у насъ кажется мало извѣстно.

Изъ записокъ герцога de St. Simon, т. 28, издан. Париж. 1840, гл. CDLXVII и CDLXIX.

Говорится о Петрѣ по разсказамъ Русскаго посла въ Парижѣ, Куракина: Ce monarque, qui se voulait tirer lui et son pays de leur barbarie et s'étendre par des conquêtes et des traités, avait compris la nécessité des mari-

Всѣмъ вѣроисповѣданіямъ объявлена была въ Россіи полная свобода. Капуцины въ Нѣмецкой слободѣ имѣли монастырь, францисканцы въ Петербургѣ имѣли церкви, но іезуитовъ Петръ Великій терпѣлъ нѣсколько времени изъ снисхожденія къ Іосифу I, и наконецъ выгналъ. *)

Итакъ, по своему личному опредѣленію, какъ геній практическій, по тѣмъ впечатлѣніямъ, которыя онъ привезъ изъ другихъ странъ Европы, наконецъ по сознанію того общественнаго недуга, отъ котораго страдала Россія, Петръ Великій склонился къ протестантизму.

Понявъ религію, какъ условіе общественнаго благоустройства, съ ея нравственной стороны, онъ долженъ былъ признать въ Церкви представительной, въ духовномъ чинѣ, орудіе нравственнаго вліянія религіи на народъ. Воспитать

---

ages pour s'allier avec les premiers potentats de l'Europe. Cette grande raison lui rendait nécessaire la religion catholique, dont les Grecs se trouvaient séparés de si peu, qu'il ne jugea pas son projet difficile à faire recevoir chez lui (!) en y laissant d'ailleurs la liberté de conscience. Mais ce prince instruit l'etait assez pour vouloir être auparavant éclairci sur les prétentions romaines. Il avait envoyé pour cela à Rome un homme obscur, mais capable de se bien informer, qui y passa cinq ou six mois, et qui ne lui rapporta rien de satisfaisant. Il s'en ouvrit en Hollande, au roi Guillaume, qui le dissuada de son dessein, et qui lui conseilla même d'imiter l'Angleterre, et de se faire lui-même chef de la religion chez lui, sans quoi il n'y serait jamais bien le maître... Néanmoins la passion de pouvoir ouvrir à sa postérité la facilité de faire des mariages avec des princes catholiques, l'honneur surtout de les allier à la maison de France et à celle d'Autriche, le fit revenir à son premier projet. Il se voulut flatter que celui qu'il avait envoyé secretement à Rome n'avait pas été bien informé, ou qu'il avait mal compris, il résolut donc d'approfondir ses doutes, de manière qu'il ne lui en restât plus sur le parti qu'il aurait à prendre.

Ce fut dans ce dessein qu'il choisit le prince Kourakin, dont les lumières et l'intelligence lui etaient connues, pour aller à Rome sous prétexte de curiosité, dans la vue qu'un seigneur de cette qualité s'ouvrirait l'entrée chez ce qu'il y aurait de meilleur, de plus important et de plus distingué à Rome, et qu'en y demeurant sous prétexte d'en aimer la vie et de vouloir tout voir à son aise et admirer à son gré toutes les merveilles qui y sont rassemblées en tant de genres, il aurait loisir et moyen de revenir parfaitement instruit de tout ce qu'il voulait savoir. Kourakin y demeura, en effet,

---

*) Пол. Соб. Зак. т. VI, 1719 г. Апр. 18.

въ народѣ нравственное чувство казалось ему главнымъ его призваніемъ. Онъ требовалъ отъ него добраго примѣра и наставительнаго поученія. Къ этому онъ постоянно призывалъ его. Въ этомъ отношеніи, стремленіе Петра Великаго вполнѣ оправдывалось потребностью тогдашней Россіи и было для нея благотворно.

Но, къ несчастію, Петръ Великій понялъ религію только съ ея нравственной стороны, во сколько она нужна для государства, и въ этомъ выразилась его исключительность, его протестантская односторонность. Съ своей точки зрѣнія, онъ не понималъ, что̀ такое Церковь, онъ просто ея не видѣлъ; ибо сфера ея выше сферы практической, и потому онъ поступалъ, какъ будто бы ея не было, отрицалъ ее незлоумышленно, а скорѣе по невѣдѣнію.

---

trois ans mêlé avec les savants d'une part, et avec la meilleure compagnie de l'autre, d'où peu à peu il tira ce qu'il voulut apprendre avec d'autant plus de facilité que cette cour triomphe de ses prétentions temporelles, de ses conquêtes en ce genre, au lieu de les tenir dans le secret. Sur le rapport long et fidèle que Kourakin en fit au czar, ce prince poussa un soupir en disant qu'il voulait être maître chez lui, et n'y en pas mettre un plus grand que soi, et onques depuis ne songea à se faire catholique.

Ce fait des czars sur Rome, le prince Kourakin ne s'en est pas caché. Tout ce qui l'a connu le lui a ouï conter; j'ai mangé chez lui et lui chez moi, et je l'ai fort entretenu et ouï discuter avec plaisir sur beaucoup de choses....

Le prince Kourakin, étant à Rome pour la raison qui a été expliquée en son lieu, avait fait espérer au pape que le czar accorderait le libre exercice de la religion catholique dans ses états. Le pape crut que Bentivoglio pourrait l'obtenir en parlant au czar ou à ses ministres, mais il voulut que ce fut comme sans dessein qu'il en embarquât la negotiation, en parlant de cela à Kourakin, à propos de l'estime qu'il s'était acquise à Rome. Les papes, en écrivant aux grands-ducs de Moscovie, ne leur avaient jamais donné de majesté. Celui-ci ne crut pas devoir être arrêté par des bagatelles. Il énonca toutes les qualités que le czar prenait dans le bref qu'il lui écrivit, et qu'il adressa à Bentivoglio pour le lui remettre, au cas qu'il reçut aussi la patente du libre exercice de la religion catholique, à condition toutefois que ce ne fût pas avec celle de la permission d'introduire le schisme grec dans aucun pays catholique, ce qui aurait rendu l'affaire impossible.

Craignant aussi que le peu de temps qu'il restait au czar à demeurer à Paris fût trop court pour la consommer, il voulut que Bentivoglio lui fit agréer qu'il envoyât un ministre auprès de lui avec ou sans caractère Mais

Поэтому, онъ не понималъ и того, что только въ Церкви возможно прочное, истинное, а не временное, не случайное проникновеніе народной жизни христіанскою нравственностью; что человѣкъ преданный самому себѣ, оторванный отъ Церкви, необходимо разлучался съ Богомъ и съ ближнимъ, что отсутствіе положительной вѣры и авторитета вело къ произволу въ мнѣніяхъ и оттуда къ произволу въ дѣлахъ, и что если въ протестантизмѣ, и вообще въ обществахъ, не признающихъ объективной Церкви, иногда процвѣтаетъ нравственность, то это только угасающій блескъ, бросаемый на нихъ удаляющеюся Церковью, или плодъ скоропреходящихъ усилій, искусственной напряженности, происходящей отъ сознанія утраченнаго и отъ желанія замѣнить его. Необходимая живая связь и сочетаніе въ полномъ

---

il ne crut pas devoir traiter avec ce prince dans Paris, sous les yeux du régent, sans l'informer de ce dont il s'agissait. Il ordonna donc à son nonce de lui en rendre compte; mais de ne lui point parler des ordres secrets qu'il lui avait envoyés de tâcher de lier le czar avec l'empereur pour faire la guerre aux Turcs. Le nonce s'adressa donc au prince Kourakin, qui lui donna de bonnes paroles, et à qui il dit qu'il avait un bref pour le czar, où toutes ses qualités étaient énoncées. Il eut une audience de ce prince, mais sans parler d'affaires.

Kourakin lui avait dit que celle-là devait passer par Schafiroff, comme vice chancellier, parce qu'il s'agissait d'une expédition de chancellerie. Kourakin lui dit aussi que les catholiques jouissaient actuellement de cette liberté en Moscovie, où il y avait même déjà des maisons de jésuites et de capucins établies à Moscou. Le nonce revit Kourakin et Schafiroff; ce dernier lui dit les mêmes choses, et ajouta que le czar voulait établir un couvent de capucins à Pétersbourg, qu'il n'y serait de retour de plus de trois mois, qu'alors l'affaire se pourrait finir à la satisfaction du pape, et que le ministre que le pape enverrait prendrait alors caractère, pourvu que ce fut un homme de distinction.... En effet, le czar avait dit au maréchal de Tessé qu'il ne s'éloignerait pas de reconnaître le pape pour premier patriarche orthodoxe, mais aussi qu'il ne s'accomoderait pas de certains assujétissements que la cour de Rome prétendait imposer aux princes, au préjudice de leur souveraineté; qu'il voulait bien croire le pape infaillible, mais à la tête du concile général. C'est que la verité et la raison sont de tous les pays, et ce monarque, presque encore barbare, nous faisait une excellente leçon...

(Этотъ монархъ, желавшій освободить себя и свою страну отъ варварства и распространить ее путемъ завоеваній и трактатовъ, понялъ необходимость брачныхъ союзовъ для того, чтобы сблизиться съ первыми государями Европы.

организмѣ Церкви отвлеченной ея стороны, догматовъ, съ обрядами и нравственнымъ развитіемъ частныхъ лицъ совершенно для него пропадало. Въ фактѣ Церкви, Петръ Великій видѣлъ нѣсколько различныхъ явленій, никакъ не неразрывныхъ между собою: доктрину, къ которой онъ былъ довольно равнодушенъ; обряды, надъ которыми онъ смѣялся, какъ надъ пищею для безплоднаго суевѣрія, и духовенство, которое онъ понималъ, какъ особый классъ государственныхъ чиновниковъ, которымъ государство поручало нравственное воспитаніе народа. Но такъ какъ духовное сословіе имѣло назначеніемъ трудиться для государства, и болѣе никакого, то слѣдовательно его устройство, управленіе, дѣятельность должны были условливаться государствомъ, какъ частный органъ цѣлымъ. Понятно, что

Для достиженія этой великой задачи, католическая религія была ему необходима, а при маломъ отличіи отъ нея греческой, ему не представлялось затрудненій склонить свою страну къ принятію его плана, сохранивъ однако свободу совѣсти. Но государь этотъ настолько понималъ дѣло, что пожелалъ предварительно уяснить себѣ требованія Рима. Съ этою цѣлью отправленъ былъ имъ въ Римъ человѣкъ мало извѣстный, но способный собрать надлежащія свѣдѣнія. Пробывъ тамъ пять или шесть мѣсяцевъ, онъ однако не сообщилъ ему ничего удовлетворительнаго. Въ Голландіи Петръ открылъ свое намѣреніе королю Вильгельму, который отговорилъ его отъ этой мысли и даже совѣтовалъ, взявъ въ примѣръ Англію, сдѣлаться самому главою религіи въ своей странѣ, безъ чего онъ никогда не будетъ у себя полнымъ господиномъ.... Тѣмъ не менѣе сильное желаніе открыть своему потомству возможность вступать въ браки съ католическими государями и въ особенности честь породниться съ владѣтельными домами Франціи и Австріи снова склонили его къ прежнему проэкту. Ему хотѣлось думать, что человѣкъ, посланный имъ секретно въ Римъ, не получилъ хорошихъ разъясненій, или самъ дурно понялъ; поэтому онъ рѣшилъ основательнѣе изслѣдовать свои недоумѣнія, дабы не оставаться въ колебаніи на счетъ рѣшенія, которое слѣдуетъ принять.

Въ этихъ видахъ избралъ онъ князя Куракина, умъ и образованіе котораго были ему хорошо извѣстны, и отправилъ его въ Римъ, подъ видомъ путешествія изъ любознательности, разсчитывая, что человѣкъ его положенія и способностей откроетъ себѣ доступъ въ лучшее общество и къ значительнѣйшимъ людямъ въ Римѣ, и оставаясь тамъ подъ предлогомъ наслажденія жизнью и изученія чудесъ искусства, собранныхъ туда отовсюду, найдетъ время и возможность въ совершенствѣ разузнать все, что ему хотѣлось знать. Куракинъ, дѣйствительно, прожилъ тамъ три года, вращаясь въ средѣ ученыхъ и въ обществѣ свѣтскихъ людей и вывѣдалъ понемногу все, что ему было нужно узнать; это было

при этомъ воззрѣніи, Петръ Великій не могъ понять монашества. Прямой пользы отъ него не было, и долго онъ недоумѣвалъ, какое мѣсто дать ему въ государствѣ и не лучше ли отмѣнить его совершенно. Но этого онъ не могъ, и потому онъ терпѣлъ его нехотя, ограничивъ и стѣснивъ его во всѣхъ отношеніяхъ. Вопреки основному характеру монашества, онъ всячески старался дать ему практическое направленіе, извлечь изъ него какую нибудь пользу. Онъ охотно обратилъ бы всѣ монастыри въ фабрики, въ училища или въ лазареты. *)

Мы опредѣлили мысль Петра, выдающуюся изъ всей совокупности его дѣлъ и особенно его словъ, непосредственно проявляющихъ его личность, опредѣлили ее въ той стро-

---

ему тѣмъ легче, что римскій дворъ хвалится своими свѣтскими притязаніями и успѣхами вмѣсто того, чтобы держать ихъ въ секретѣ. Выслушавъ пространное и вѣрное донесеніе Куракина, Царь вздохнулъ и сказалъ, что желаетъ оставаться господиномъ у себя, не хочетъ имѣть у себя никого, кто былъ-бы выше его; съ тѣхъ поръ онъ никогда не думалъ болѣе о принятіи католичества.

Этого дѣла Царь съ Римомъ князь Куракинъ не думалъ скрывать. Всѣ знавшіе его слышали отъ него этотъ разсказъ; я обѣдалъ у него и онъ у меня, и я его о многомъ разспрашивалъ и съ удовольствіемъ слышалъ его разсужденія о разныхъ предметахъ....

Князь Куракинъ, въ бытность свою въ Римѣ по вышеупомянутому порученію, подалъ нашѣ надежду, что Царь разрѣшитъ свободное отправленіе католическаго богослуженія въ своихъ владѣніяхъ. Папа полагалъ, что нунцію его Бентивоглію можно будетъ добиться этого въ разговорѣ съ Царемъ или его министрами, но желалъ, чтобъ онъ приступилъ къ переговорамъ объ этомъ безъ особенныхъ приготовленій, какъ-бы случайно въ разговорѣ съ Куракинымъ, по поводу уваженія, которое послѣдній пріобрѣлъ въ Римѣ. До сихъ поръ, папы въ грамотахъ къ великимъ князьямъ московскимъ, никогда не именовали ихъ „Величествомъ“. Настоящій папа не счелъ нужнымъ останавливаться передъ такими пустяками; онъ перечислилъ всѣ титулы, принимаемые Царемъ, въ письмѣ, которое онъ далъ Бентивоглію для врученія царю на случай, если послѣдній согласится выдать ему патентъ на свободу католическаго вѣроисповѣданія (въ Россіи, съ условіемъ, однако, отнюдь не связываться съ своей стороны подобнымъ-же обѣщаніемъ свободы для греческой схизмы въ католическихъ земляхъ; подобное требованіе сдѣлало бы соглашеніе невозможнымъ.

---

*) Точно такое-же направленіе господствовало въ западной Европѣ, нѣсколько ранѣе. См. Исторію Папъ въ XVI и XVII ст. Ранке, часть 4, книга 7 и 8.

гой послѣдовательности, въ той рѣзкой, безпощадной исключительности, въ какой можетъ быть никогда не сознавалъ ее самъ Петръ. Эта мысль, встрѣчая преграды и противодѣйствіе въ православной Россіи, во многомъ должна была уступать и покоряться необходимости. Поэтому, осуществляясь въ дѣлахъ, учрежденіяхъ и указахъ Петровыхъ, она является не въ той рѣзкости, въ какой мы ее представили, но смягченною, хотя постоянно выказывается.

Показавъ состояніе нашей Церкви, вызывавшее необходимое преобразованіе, и личный характеръ преобразователя, мы должны теперь разсмотрѣть самое дѣло преобразованія, разумѣется, восколько принимали въ немъ участіе Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ.

Опасаясь также, что въ краткое пребываніе Царя въ Парижѣ Царю нельзя будетъ окончить начатаго дѣла, папа поручилъ Бентивоглію стараться получить отъ царя разрѣшеніе прислать къ нему своего посла съ уполномочіемъ—или безъ онаго. Не считая однако приличнымъ вести переговоры съ этимъ государемъ (Петромъ) въ Парижѣ, въ глазахъ регента, не предупредивъ о томъ послѣдняго, онъ велѣлъ своему Нунцію извѣстить его объ о всемъ, умолчавъ, однако, о данномъ ему тайномъ порученіи, располагать царя къ союзу съ императоромъ противъ Турокъ. Итакъ, нунцій обратился къ князю Куракину и сообщилъ ему, что имѣетъ письмо отъ папы къ царю съ перечисленіемъ всѣхъ его титуловъ. Князь былъ съ нимъ очень любезенъ и назначилъ ему аудіенцію, но о дѣлахъ не было говорено.

Куракинъ сказалъ ему, что упомянутое дѣло должно идти черезъ Шафирова, какъ вице-канцлера, такъ какъ оно собственно касается коллегіи иностранныхъ дѣлъ. Куракинъ сказалъ ему также, что католики уже пользуются свободою вѣроисповѣданія въ московскомъ государствѣ, что даже существуютъ въ Москвѣ дома іезуитовъ и капуциновъ. Нунцій видѣлся еще разъ съ Куракинымъ и Шафировымъ. Послѣдній повторилъ ему тоже самое прибавивъ, что царь намѣренъ основать въ Петербургѣ монастырь капуцинскаго ордена, что онъ вернется туда не ранѣе трехъ мѣсяцевъ, что тогда дѣло можно будетъ окончить въ удовлетворительномъ для папы смыслѣ, и что уполномоченный, котораго папа пришлетъ, будетъ тогда оффиціально признанъ, съ тѣмъ только условіемъ, чтобы это было лицо именитое. Дѣйствительно, царь сказалъ маршалу Тессе, что не отказывается признать папу первымъ православнымъ патріархомъ, но не можетъ согласиться на нѣкоторыя ограниченія, которыя римскій дворъ имѣетъ притязаніе налагать на государей въ ущербъ ихъ власти, что онъ не прочь признать его непогрѣшимымъ, но не иначе какъ во главѣ вселенскаго собора. Такъ истина и здравый смыслъ принадлежатъ всѣмъ народамъ, и этотъ государь, почти еще варваръ, далъ намъ превосходный урокъ....)

Подробное изученіе ихъ дѣятельности, въ сферѣ церковнаго управленія, представитъ довольно полную картину внѣшней судьбы Церкви въ царствованіе Петра.

Въ 1700 году Стефанъ Яворскій, пользовавшійся въ южной Россіи славою ученаго и проповѣдника, отправленъ былъ для какихъ-то дѣлъ кіевскимъ митрополитомъ Варлаамомъ Ясинскимъ въ Москву. Въ это самое время скончался фельдмаршалъ боярин Алексѣй Семеновичъ Шеинъ. Царь, желая воздать особенную честь усопшему, велѣлъ устроить великолѣпныя похороны и произнести надгробное слово. Стали искать проповѣдника, и кто-то упомянулъ, въ присутствіи Царя, о недавно пріѣхавшемъ въ Москву игуменѣ Стефанѣ. Его призвали и поручили сказать надгробное слово. Несмотря на то, что недоставало къ приготовленію ни времени, ни удобнаго мѣста, какъ замѣчаетъ біографъ Стефана [1]), слово его имѣло полный успѣхъ. Петръ Великій, искавшій вокругъ себя людей даровитыхъ, не велѣлъ Стефану возвращаться въ Кіевъ и удержалъ его въ Москвѣ. Черезъ нѣсколько времени, упразднилась рязанская каѳедра, и Петръ указалъ патріарху Адріану посвятить Стефана Яворскаго прямо въ митрополита рязанскаго и муромскаго. Долго и со слезами Стефанъ отклонялся отъ неожиданной чести и, можетъ быть, предчувствуя, какое бремя хотѣли возложить на него, упрашивалъ Царя отпустить его въ любимый Кіевъ; наконецъ, онъ покорился и былъ посвященъ, Апрѣля 7-го дня, Трифиліемъ митрополитомъ сарскимъ и подонскимъ. Престарѣлый Адріанъ, мучимый болѣзнью, не могъ посвятить своего будущаго преемника.

Въ томъ же году умеръ послѣдній патріархъ, и Петръ, вѣроятно уже рѣшившійся отмѣнить патріаршество, не созывалъ епископовъ на новое избраніе, а самъ поручилъ правленіе патріаршими дѣлами Стефану Яворскому [2]).

---

[1]) „Камень вѣры. Сказаніе о творцѣ книги сея."

[2]) Авторъ „Словаря Духовныхъ Писателей" между смертью Адріана и вступленіемъ Стефана Яворскаго въ должность мѣстоблюстителя полагаетъ двухлѣтній промежутокъ, впродолженіе котораго управлялъ дѣлами Трифилій, и начало управленія Стефанова относитъ къ 1702 г.; но это несогласно съ біографіею Стефана Яворскаго, напечатанною при „Камнѣ вѣры", и съ указомъ 1700 г.

Въ 1702 году онъ уже является на верховной каѳедрѣ Россіи, съ титуломъ патріаршаго администратора, экзарха, викарія, блюстителя патріаршаго престола и, вѣроятно, съ тайною надеждою со временемъ быть патріархомъ.

Въ тяжелое время Стефанъ Яворскій принялъ въ руки кормило Церкви. Внутри ея расколъ, озлобленный гоненіемъ, свирѣпствовалъ въ простомъ народѣ и въ монашествѣ. Невѣдомые и незримые проповѣдники бросали повсюду грозныя предсказанія и возбуждали къ страданію и мученической смерти за гибнувшее по ихъ словамъ православіе. Противъ этой толпы изувѣровъ, безумно уцѣпившихся за внѣшнюю форму, за пустыя преданія нашей старины, Стефану предстояло защищать реформу, новое время.

Съ другой стороны, вмѣстѣ съ иностраннымъ просвѣщеніемъ, проникли въ Россію протестантскія мнѣнія и нашли послѣдователей въ городахъ, между ремесленниками и въ высшихъ сословіяхъ. Тамъ слышались насмѣшливыя укоризны на все старое, не щадившія и вѣры православной. Вторая, не менѣе трудная обязанность ожидала верховнаго пастыря: постоять за священныя преданія Церкви и обуздать протестантскій порывъ.

Наконецъ, внѣ церкви, въ сферѣ государства началось уже великое дѣло преобразованія, и не трудно было угадать, что едвали оно остановится у предѣловъ Церкви. Нѣсколько новыхъ узаконеній, касавшихся древнихъ правъ духовенства, нѣсколько рѣзкихъ словъ, брошенныхъ вскользь юнымъ Монархомъ противъ власти духовной, противъ опальной старины *), давали предугадывать въ немъ замыслы, еще не высказанные, но обдуманные и, по всей вѣроятно-

---

Декабря 16, въ которомъ сказано: «а которыя дѣла въ Патріаршемъ Приказѣ были, и впредь будутъ въ расколѣ, и въ какихъ противностяхъ Церкви Божіей и въ ересяхъ: и тѣ дѣла вѣдать преосвященному Стефану, митрополиту рязанскому и муромскому». Полное Собраніе Законовъ, т. IV.

*) См. Пол. Собр. Зак. т. III, 1697 г. Дек. 26; 1698 г. Окт. 20, Окт. 31. Собраніе разныхъ записокъ и сочиненій и т. д. о жизни и дѣян. Гос. Импер. Петра Великаго, изданное Ѳеод. Туманскимъ. Часть вторая. Указы 1699 г. Мая 13, въ Сибирь, Декабря 9, и слѣд. Голик. т. I: объ отношеніяхъ Петра къ Іоакиму, и пр.

сти, не безопасные для Церкви. Боязнь и неизвѣстность того, что̀ таилось въ мысли Петра, и что̀ вскорѣ должно было открыться, сильно тревожило ревнителей православія. Страшная борьба предстояла избранному представителю Церкви съ желѣзною волею Государя.

Въ этихъ обстоятельствахъ открывалось XVIII столѣтіе. Вся Россія распадалась на двѣ партіи: на партію старины и на партію обновленія. Та и другая имѣла свои крайности. Стефанъ Яворскій пристalъ къ первой партіи. Его воспитаніе, понятія, почерпнутыя имъ изъ Западныхъ училищъ, его званіе и высокій санъ, который дѣлалъ его прямымъ наслѣдникомъ патріарховъ и возлагалъ на него обязанность стоять за права духовенства, наконецъ сознаніе опасности, угрожавшей Церкви со стороны противной партіи, и, вѣроятно, также его личный характеръ—складъ ума, опредѣлили его и дали ему то значеніе, которому онъ оставался постоянно вѣренъ. Вся его жизнь была борьбою съ расколомъ, т. е. съ крайностью той партіи, которой лучшую сторону онъ представлялъ, борьбою съ протестантизмомъ, какъ доктриною, и робкимъ противодѣйствіемъ, а подъ конецъ безмолвнымъ протестомъ противъ дѣлъ Петровыхъ, являвшихъ въ себѣ протестантское начало.

Немедленно по смерти Адріана, Петръ Великій ограничилъ судебную власть патріарха, отдавъ подъ разныя вѣдомства многія дѣла, прежде ему исключительно подлежавшія.

Именнымъ указомъ 1700 г. Декабря 16 *) отмѣненъ Патріаршій Разрядъ, и всѣ дѣла и приводы по челобитью во всякихъ искахъ мірскихъ и духовныхъ людей отосланы въ тѣ Приказы, въ которыхъ которые чины расправою вѣдомы. Дѣла по духовнымъ и по ряднымъ и по инымъ крѣпостямъ въ помѣстьяхъ и вотчинахъ отосланы въ Помѣстный Приказъ. Дѣла духовныя о расколахъ, ересяхъ, противностяхъ церкви Божіей, оставлены въ Патріаршемъ Приказѣ и поручены Стефану Яворскому. Въ слѣдующемъ 1701

*) Полн. Собр. Законовъ, т. IV.

году, Сентября 26, отнесены сюда и челобитныя всякихъ чиновъ людей на монаховъ, поповъ и дьяконовъ во всякихъ искахъ.

Въ 1701 г., Января 24, Именнымъ указомъ всѣ дѣла, принадлежавшія до Патріаршаго Разряда (завѣдываніе домашними доходами патріарха, архіереевъ и монастырей, челобитныя въ дѣлахъ и искахъ на патріаршихъ и архіерейскихъ домовыхъ и иноческаго и священническаго чина и церковнаго причета людей и на монастырскихъ стряпчихъ, крестьянъ и т. д.) отнесены въ Монастырскій Приказъ и поручены боярину Ивану Алексѣевичу Мусину-Пушкину и дьяку Ефиму Зотову.

Въ то же время воспослѣдовало нѣсколько замѣчательныхъ указовъ о монашествѣ и о монастыряхъ.

Января 31: „Монахи въ кельяхъ никаковыхъ писемъ писать власти не имѣютъ, чернилъ и бумаги въ кельяхъ имѣти да не будутъ, но въ трапезѣ опредѣленное мѣсто для писанія будетъ и пр.“. Поводомъ къ принятію этой мѣры были подметныя возмутительныя письма, разсылаемыя изъ монастырей.

Декабря 30 объявленъ Монастырскому Приказу Именной указъ: „Въ монастыри монахамъ и монахинямъ давать опредѣленное число денегъ и хлѣба въ общежительство ихъ, а вотчинами имъ и никакими угодьми не владѣть, не ради раззоренія монастырей, но лучшаго ради исполненія монашескаго обѣщанія; понеже древніе монахи сами себѣ трудолюбными своими руками пищу промышляли и общежительно живяше, и многихъ нищихъ отъ своихъ рукъ питали; нынѣшніе же монахи, не токмо нищихъ не питаше отъ трудовъ своихъ, но сами чуждыя труды поядаша, и начальные монахи во многія роскоши впадоша, а подначальныхъ монаховъ въ нужную нищу введоша, и вотчинъ же ради, свары, и смертныя убивства, и неправыя обиды многи твориша. И сея ради вины, указалъ Великій Государь равное даяніе учинити яко начальнымъ, тако и подначальнымъ монахамъ, по 10 рублевъ денегъ, по 10 четвертей хлѣба, и дрова въ довольность ихъ; а собирати съ вотчинъ ихъ всякіе доходы въ Монастырской Приказъ, на

вышеупомянутыя монахамъ дачи". Приняты были мѣры для распредѣленія денежнаго жалованья между монастырями поровну, а остальные доходы велѣно употреблять на содержаніе богадѣленъ. Таже мѣра была распространена и на имѣнія бѣлаго духовенства, какъ видно изъ указовъ 1701 г. Января 31, 1702 г. Февраля 27 и Іюня 24.

Все вообще управленіе церковными имѣніями, суды и сборы отданы подъ вѣдомство Монастырскаго Приказа исключительно. Такимъ образомъ совершилось то дѣло, къ которому первый приложилъ руку Іоаннъ III и послѣ него стремились почти всѣ его преемники. [1]) Управленіе имѣніями и связанныя съ нимъ тяжбы и заботы, которыя были одною изъ главныхъ, если не самою главною причиною нравственнаго упадка монашества, были сняты съ духовенства. Перепись вотчинъ патріаршихъ, архіерейскихъ и монастырскихъ, предписанная еще прежде, продолжалась.

Итакъ, Стефану Яворскому были поручены только дѣла духовныя. Въ важныхъ случаяхъ ему велѣно было ничего не рѣшать, не доложивъ Монарху. Кромѣ того, три статьи поручены были его особенному попеченію: устройство училищъ изъ доходовъ дома патріаршаго, бдительный надзоръ за вновь поставляемыми священниками „дабы ненаученыхъ по малой мѣрѣ катихизиса и десяти заповѣдей не поставлять". Объ этомъ изданъ былъ въ 1708 г. Января 15 особенный указъ, слѣдующаго содержанія: „Поповымъ и діаконовымъ дѣтямъ учиться въ школахъ греческой и латинскихъ, а которые въ тѣхъ школахъ учиться не похотятъ, и ихъ въ попы и во діаконы, на отцовы мѣста, и никуда посвящать и въ подъячіе и въ иные ни въ какіе чины, кромѣ служилаго чина, принимать не велѣно;" этотъ указъ былъ часто повторяемъ. Наконецъ—проповѣдь слова Божія идолопоклонникамъ и раскольникамъ. [2])

---

[1]) Постоянство и единодушіе этого стремленія, несмотря на различныя свойства нашихъ царей и на измѣнившіяся обстоятельства, доказываетъ его необходимость. Это не было внезапное, необдуманное дѣло одного человѣка, а плодъ ясно-сознанной потребности.

[2]) О томъ, какъ исполнилъ Стефанъ Яворскій эти три предписанія, авторъ „Пасквиля на Камень вѣры" пишетъ слѣдующее: „1) Школъ ни единой не токмо

Таковъ былъ кругъ дѣйствія, опредѣленный Стефану.

Первый годъ его управленія открылся важнымъ дѣломъ, ересью Талицкаго.

Между раскольниками распространилось мнѣніе, что наступаетъ конецъ міру, что антихристъ уже явился въ лицѣ Государя, что Москва—Вавилонъ, а жители ея—Вавилоняне, слуги антихристовы. Это предсказаніе, порожденное всеобщимъ ожиданіемъ чего-то великаго, новаго, было основано на нелѣпомъ исчисленіи седмицъ Даніиловыхъ и на нѣкоторыхъ приспособленіяхъ текстовъ изъ Апокалипсиса къ тогдашнему времени. Оно сильно волновало простой народъ.

Ожиданіе кончины міра часто встрѣчается въ исторіи передъ великими переворотами, измѣняющими строй жизни народа или всего человѣчества, въ переходныя эпохи отъ одного періода къ другому. Понятно, что оно могло возникнуть въ Россіи, въ началѣ XVIII в., особенно между раскольниками. Сродно бываетъ человѣку, когда въ глазахъ

|| индѣ гдѣ, но ниже въ собственной ему епархіи Рязанской, не учредилъ. Въ Москвѣ, для наученія требующихъ посвященія, опредѣлилъ нѣкоторыхъ изъ своихъ любимцевъ, и надъ ними брата своего Ѳеодора Яворскаго весьма мало ученаго приложилъ. Къ томужъ малыя книжицы со истолкованіемъ токмо десяти заповѣдей издалъ, но сіе не столько для наученія, сколько ради сребролюбія предпріялъ; ибо всякій желающій священства, безъ довольныхъ на то денегъ, со всѣмъ его прилежаніемъ въ чтаніи и наукою не годился". Въ доказательство авторъ приводитъ быстрое обогащеніе Стефана Яворскаго, его брата и всѣхъ поставленныхъ имъ въ смотрители надъ училищемъ.„ Какое богатство собрали, деревни покупали, дѣтей въ довольномъ имѣніи оставили, что всегда въ златѣ облачаются, богатые домы, множество служителей имѣютъ и въ каретахъ разъѣзжаютъ. 2) Сколько разъ онъ, по прикладу Апостоловъ и уставу древнихъ Отецъ и Соборовъ Вселенскихъ стадо паствы своея надзиралъ, того спрашивать не надобно, развѣ когда для своего увеселенія и прибытка во градъ епархіи его, Переславль Рязанскій, съѣздилъ и поповъ перебралъ, паче же показалъ свою власть и преимущество... 3) Что-же покажемъ о пріобрѣтеніи раскольниковъ? Развѣ нѣсколько пожегъ и изъ Государства выгналъ.... а о идолопоклонникахъ и магометанахъ и воспоминать нечего". Авторъ „Отвѣта" все это опровергаетъ и утверждаетъ, что Стефанъ учредилъ въ Москвѣ училище, приставилъ къ нему экзаменатора для обученія ставленниковъ не только десяти заповѣдямъ, но и символу и прочему. Братъ Стефановъ, Ѳеодоръ, обогатился слѣдовавшими ему по закону доходами. Епархію свою Стефанъ посѣщалъ рѣдко, потому что отягощенъ былъ дѣлами

его прошедшее замыкается, и путь, которымъ онъ шелъ, теряется изъ виду, отчаяваться въ будущемъ и переходъ жизни изъ одного фазиса въ другой принимать за конецъ всякаго бытія. Таково неизбѣжное заблужденіе тѣхъ, которыхъ взглядъ ограниченъ тѣснымъ кругомъ ихъ современности. Родившись въ извѣстную эпоху, они до того сродняются съ ея частнымъ характеромъ, съ ея обычаями, убѣжденіями и предразсудками, что другой порядокъ кажется имъ невозможнымъ. Временное получаетъ для нихъ значеніе вѣчнаго, и когда, слѣдуя необходимому закону развитія, это временное перестаетъ вмѣщать въ себѣ духъ жизни, отчаяніе становится ихъ удѣломъ.

Въ этомъ отношеніи, мнѣніе о кончинѣ міра между нашими раскольниками было явленіемъ необходимымъ. Явился въ Москвѣ нѣкто Талицкій, фанатикъ, какихъ въ то время было много, и началъ открыто пророчествовать, не щадя въ своихъ проповѣдяхъ самого Царя. О Талицкомъ сохранились слѣдующія извѣстія въ Синодскомъ указѣ 1722 г. Мая 17: „Воръ Талицкій объявилъ при исповѣди духовному своему отцу свое злѣйшее намѣреніе, а именно: написалъ письма, которыя хотѣлъ вездѣ подметывать къ возмущенію, ставя себѣ то за истину и не отлагая онаго, и не каяся, и священникъ, хотя ему въ томъ и претилъ, однакоже причастилъ Святыхъ Таинъ и не донесъ, гдѣ надлежитъ, чая грѣхомъ быти то допошеніе; а тотъ воръ пошелъ съ тѣмъ намѣреніемъ оное дѣлать.“ *)

Его схватили; начался судъ. Стефанъ Яворскій обличалъ его въ присутствіи самого Петра, который также принялъ участіе въ преніи и помогъ Стефану кстати приведенными

синодскими, и безъ указа Царскаго отлучиться изъ Москвы не могъ. Магометанъ и идолопоклонниковъ въ Рязанской епархіи вовсе нѣтъ; поэтому Стефанъ могъ проповѣдовать слово Божіе только тѣмъ, которые случайно пріѣзжали въ Москву, и онъ это дѣлалъ; кромѣ того, старался о томъ же черезъ другихъ. Такъ напр. не безъ его участія казанскій митрополитъ устроилъ въ своей епархіи училище для идолопоклонниковъ; по его-же старанію опредѣленъ былъ въ Сибирь Филовей Лещинскій, обратившій многихъ невѣрныхъ и т. д.

*) Полн. Собр. Зак. т. VI.

текстами изъ священнаго писанія [1]). Талицкій былъ осужденъ на сожженіе.

Въ пастырскомъ увѣщаніи, изданномъ отъ Синода въ 1722 г. Января 27, [2]) разсказаны обстоятельства этой казни. „Ученію Талицкаго послѣдовалъ нѣкто иконникъ Иванъ Савинъ, и въ томъ со удивленіемъ, какія муки терпѣлъ, не внимая никакого себѣ отъ духовныхъ наставленія, за которое злодѣяніе и на смерть осуждены, что̀ все вышепомянутый Савинъ съ радостію принималъ. Но, когда во время казни, *копченіемъ творимой*, Талицкій, не стерпя того, покаялся и снятъ былъ съ онаго, то видя, оный Савинъ спросилъ караульщиковъ, для чего онаго сняли, отъ которыхъ увѣдалъ, что повинился; тогда просилъ и о себѣ, котораго также сняли, и желалъ видѣть Талицкаго: и когда допущенъ, спросилъ его, впрямъ-ли онъ повинился и для чего. Тогда Талицкій все подробно сказалъ, что все то ложь, чему училъ. О, въ какую горесть пришелъ тотъ Савинъ, и съ какими слезами раскаявался, и пенялъ на Талицкаго, для чего въ такую бѣду его привелъ и что онъ ни для чего, только вмѣняя то за истину, страдать радъ былъ!“

Неизвѣстно, до какой степени участвовалъ Стефанъ Яворскій своею властью въ этой ужасной пыткѣ (ибо очевидно это была пытка, а не казнь); но нельзя забыть, что такого рода поступки съ еретиками онъ оправдывалъ въ „Камнѣ вѣры“.

---

[1]) Авторъ „Пасквиля“ пишетъ: „Что же до обличенія Талицкаго надлежитъ, о томъ могутъ присутствовавшіе тому еще свидѣтельствовать, что на преніяхъ Яворскому Талицкой ни мало не уступалъ, но ругательно пророкомъ Ваалоловымъ и прочее называлъ, доколѣже, по прошенію всѣхъ собранныхъ а паче слыша Яворскаго невозмогающа, пришедъ Его Императорское Величество кратко явными Христовыми словами побѣдилъ и въ раскаяніе привелъ: о чемъ точно при казни онаго еретика во объявленіе потомъ поученіемъ отъ Яворскаго на день Петра и Павла точно показано было; не можетъ-же кто сказать, чтобъ то по принужденію отъ него, ибо оное сказывалъ въ небытность Его Величества въ Польшѣ 1708 году, о чемъ, можетъ, оный Монархъ и потомъ не вѣдалъ, въ толикихъ трудахъ и подвизѣхъ пребывая“. Въ „Отвѣтѣ“ подтверждается участіе Петра въ преніи, но опровергается сказанное о Стефанѣ, будто доводы его были слабы, и о Талицкомъ, будто онъ покаялся.

[2]) Пол. Собр. Зак. т. VI.

По случаю ереси Талицкаго, Стефанъ Яворскій написалъ книгу подъ названіемъ, „Знаменія пришествія Антихристова и кончины вѣка“, заимствованную имъ изъ книги испанскаго богослова Малвенды о Антихристѣ. [1]) Она была издана въ первый разъ въ 1703 г. но, какъ кажется, не достигла своей цѣли и распространеніе ложныхъ предсказаній не пресѣкла. [2])

Слѣдующіе годы протекли для Церкви довольно мирно. Война съ Швеціею исключительно занимала Петра Великаго и отвлекала его вниманіе отъ дѣлъ церковныхъ. Стефанъ управлялъ двумя ввѣренными ему епархіями, рязанскою и тамбовскою, и въ праздники и торжественные дни говорилъ проповѣди.

Въ 1713 г. открылась въ Москвѣ Лютеранская и Кальвинская ересь. Ея быстрое распространеніе и дерзость зачинщиковъ, требовали скораго и дѣйствительнаго противодѣйствія. Стефанъ Яворскій, понимая, какой вредъ могъ произойти, если откроется и въ простомъ народѣ сочувствіе къ тѣмъ самымъ мыслямъ, которыя имѣли уже сильныхъ представителей между приближенными Монарха, если протестантское начало проложитъ себѣ эти двѣ дороги, отложилъ всякое человѣкоугодіе, всякій страхъ, и мужественно обличилъ еретиковъ. Въ „Камнѣ вѣры,“ написанномъ по этому случаю, онъ трогательно предостерегалъ свою паству отъ соблазнительныхъ проповѣдей иностранцевъ, умолялъ ихъ не внимать этимъ непризваннымъ учителямъ и крѣпко держаться за преданіе православной Церкви. Книга Стефана Яворскаго была по тому времени мужественнымъ поступкомъ. Полный чистой ревности къ православію и высокимъ сознаніемъ своего призванія, онъ подалъ смѣлый голосъ противъ мнѣнія, бывшаго въ силѣ, и которому благоволилъ самъ Царь. Эта была лучшая, высокая минута въ его жизни.

---

[1]) „Слов. Духов. Писат.“ ст. о „Стеф. Яворскомъ.“

[2]) Если вѣрить „Пасквилю“, то нѣсколько лѣтъ спустя, изъ самой книги Стефана Яворскаго, Левинъ вывелъ предсказанія, и Стефанъ долженъ былъ признаться, что дѣйствительно впалъ въ ошибки.

Мы уже говорили о содержаніи „Камня вѣры“ и о догматическихъ началахъ, въ немъ изложенныхъ; теперь мы должны выписать изъ него еще одну статью, вѣроятно, не безъ особенной цѣли вставленную авторомъ, статью имѣвшую прямое отношеніе къ тогдашнимъ обстоятельствамъ: объ отношеніи духовной власти къ свѣтской. *)

Догматъ о святыхъ иконахъ, (часть I, показаніе 13, стр 81) „Почитаемъ власть царскую, яко отъ Бога данную, но не на сицево дѣло (т. е. на догматическія опредѣленія). Церковное бо строеніе, и чина церковнаго предѣлы и уставы, яже къ вѣрѣ надлежащыя, вручи Богъ Апостоломъ и ихъ воспріемникомъ. Но слышите ли, что Апостолъ глаголетъ: *положи Богъ въ Церкви первые Апостолы, второе Пророки*. и. т. д. (1 Кор. 12 Ефес. 4). Видите ли, кому вручено Церкве строеніе? Не вручи Христосъ Церковь свою Тиверію Кесарю, но Петру Апостолу, и въ лицѣ Петровомъ всѣмъ Апостоломъ: *ты еси* (рече) *Петръ и на семъ камени* и т. д. Но и отсюду истина является, яко, триста лѣтъ въ презѣлномъ гоненіи бывши Церковь Божія, Царей не имѣяше въ строительство свое, развѣ строителей Церкве Христовы наречеши Нерона, Траяна, Максиміана, Діоклитіана и прочіихъ мучителей и Церкве Святыя гонителей. Обаче во оная лютая времена Церковь Христова, своими пастырями строима и управляема, акп крпнъ посредѣ терпія процвѣташе“.

Приводится изъ кн. Паралипоменонъ примѣръ царя Озіи (Гл. 26) и Саула: „Саулъ царь, священническую власть воспріимь, погуби царство (I Цар. 15). Отонудуже ясно видите, яко Церкве своея строеніе, уставы же и предѣлы, наипаче яже къ вѣрѣ надлежащыя, вручи Богъ не мірской власти, но духовной. Вѣмъ, яко многихъ царей многая обрѣтаются правила (церковныя), но о гражданскихъ судахъ, и о строеніи благочинія церковнаго, *а не о членахъ къ вѣрѣ надлежащихъ* (послѣднія слова напечатаны самыми крупными буквами). Тако и нашъ блогочестивѣйшій Монархъ

*) Стефанъ Яворскій представилъ свою книгу Петру Великому нѣсколько позднѣе, вѣроятно около двадцатыхъ годовъ, передъ Дербентскимъ походомъ; поэтому, выписывая изъ нея, мы нарушаемъ отчасти хронологическій порядокъ.

Всероссійскій, Петръ Первый, благочестнѣ устави нѣкая благочинію и благочестію церковному надлежащая, якоже не вѣнчати браковъ сокровеннѣ, сирѣчь прежде времене литургіи святѣй приличнаго, и по времени вечернему пѣнію обычномъ; и паки: не видѣвшему очезрително жениху невѣсты, не женитися, ниже невѣстѣ не видѣвшей жениха не посягати; и паки: рабовъ и бѣглецовъ въ монашескій чинъ не пріимати. Сія и тѣмъ подобная во исправленіе и лѣпоту благочинія церковнаго благочестнѣ уставишася.“ Эта умная похвала, при тогдашнихъ обстоятельствахъ, имѣла всю силу мудраго наставленія.

Присутствіе царей на соборахъ авторъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ: „Аще сами царіе, аще ихъ посланницы не тѣмъ намѣреніемъ на соборахъ быша, яко да члены къ вѣрѣ надлежащыя уставляютъ, но да соизволеніе свое и повиновеніе уставомъ соборнымъ къ вѣрѣ надлежащымъ явятъ, и болшею властію и преимуществомъ Соборъ почтутъ и прославятъ, отъ всякаго же смятенія и вражіихъ навѣтовъ сохранятъ цѣло и невредимо собраніе святое, и подписаніемъ рукъ своихъ соборная уставленія утвердятъ непоколебимо... Всячески царемъ должни есмы повиноватися въ дѣлахъ гражданскихъ; пастыремъ же высочайшымъ въ дѣлахъ къ вѣрѣ надлежащихъ. Царіе бо христіанстіи началствуютъ надъ христіаны не поелику христіане суть, но поелику человѣцы, коимъ образомъ могутъ началствовати и надъ іудеи, и надъ махометаны, и надъ языки. Тѣмже властительство царей о тѣлесахъ паче, нежели о душахъ человѣческихъ радѣніе имать; духовная же власть о душахъ паче, нежели о тѣлесахъ владомыхъ, печется. Царіе имутъ въ намѣреніи покой привременный, и цѣлость людей своихъ по плоти; духовная же власть имать въ намѣреніи животъ и ублаженіе, и по плоти и по духу. Царіе подвизаются со врагами видимыми; духовная же власть съ невидимыми, по глаголу Павлову: *нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ началомъ и ко властемъ и къ миродержителемъ тмы вѣка сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ*.... Поистиннѣ царіе суть хранителіе законовъ Божіихъ и церковныхъ, но не опредѣлители, ниже уставители правилъ и членовъ къ вѣрѣ на-

длежащихъ. Таковыми бяху оніи царіе благочестивіи, Константинъ Великій, Валентіанъ, Маркіанъ и прочіе". Поступокъ царя Езекіи, сокрушившаго мѣднаго змѣя, когда народъ сталъ покланяться ему, какъ Богу, Стефанъ Яворскій объясняетъ изъ того же начала. „Тако и нынѣмъ царемъ тому послѣдовати лѣпо есть. Къ симъ же и сего не премолчу, яко не самъ единъ царь Езекія сіе сотвори, но священникомъ творити совѣтова и заповѣда." Въ дополненіе къ этому можно читать статью *о преданіяхъ*, (часть II, стр. 734 и 739) и ст. *о постахъ*, (часть I, стр. 873).

Какъ ни умѣренно и ни осторожно изложено это ученіе, но вѣроятно оно показалось Петру Великому не ко времени. Готовясь преобразовать внѣшнюю организацію Церкви, онъ хотѣлъ особенно распространить и пустить въ ходъ другую мысль, не противорѣчащую, но дополняющую мысль Стефана, именно ту, что верховная, свѣтская власть имѣетъ право измѣнять внѣшній порядокъ управленія церковнаго. Стефанъ особенно обращалъ вниманіе на ту сторону Церкви, которою она является совершенно независимою отъ всякой внѣшней власти, на предметы вѣры; Петръ, напротивъ того, хотѣлъ выказать ее съ другой стороны, которою она входитъ въ государство и подчинена ему.

„Камень вѣры" не былъ напечатанъ, и авторъ навлекъ на себя нерасположеніе многихъ сильныхъ людей.

Новыхъ, важныхъ постановленій о дѣлахъ Церкви и духовенства 1714 и 1715 года не представляютъ. Имѣя постоянно въ виду двѣ цѣли: распространить просвѣщеніе въ духовномъ сословіи, и доходы отъ церковныхъ имѣній употребить на всеобщую очевидную пользу, Петръ предписалъ разослать по архіерейскимъ домамъ и въ монастыри, при которыхъ были школы, математическихъ учителей, часть доходовъ церковныхъ употребить на содержаніе лазаретовъ для пропитанія и лѣченія больныхъ и раненыхъ солдатъ, при церквахъ устроивать домы призрѣнія для незаконнорожденныхъ, и пр.

Въ 1716 г. новое лицо вступаетъ на поприще церковнаго управленія. Вызванный изъ Кіева Петромъ Великимъ, Ѳео-

фанъ Прокоповичъ пріѣзжаетъ въ Москву. Петръ встрѣтился съ нимъ въ первый разъ еще въ 1706 г. въ Кіевѣ, куда онъ ѣздилъ для основанія крѣпости. Ѳеофану Прокоповичу поручено было произнести ему поздравительное слово, и онъ встрѣтилъ его въ Софійскомъ соборѣ словами Давида: *Сынове Сіоне возрадуются о Царѣ своемъ.* Эта рѣчь, дѣйствительно одна изъ лучшихъ, снискала ему благосклонность Монарха.

Три года спустя, (Ѳеофанъ былъ уже префектомъ Академіи и преподавалъ философію, физику и математику) побѣдитель Карла XII возвращался изъ подъ Полтавы чрезъ Кіевъ, и снова говорилъ ему въ Софійскомъ соборѣ любимый его проповѣдникъ длинный *панигирикосъ или слово похвальное о преславной надъ войсками свѣйскими побѣдѣ.* Въ томъ же году произнесъ онъ похвальное слово князю Меншикову. Необыкновенное дарованіе Ѳеофаново, его слово одушевленное, бойкое, и особенно его пламенное сочувствіе къ современности, котораго вообще не имѣли другіе проповѣдники, произвели глубокое впечатлѣніе на Петра Великаго. Онъ угадалъ въ Ѳеофанѣ человѣка, близкаго къ нему по характеру и по направленію мысли, человѣка, который могъ понять его и служить ему не какъ невольное орудіе, а какъ свободный его сподвижникъ, проникнутый однимъ убѣжденіемъ. Отправляясь въ несчастный походъ 1711 г., Петръ взялъ Ѳеофана съ собою и вѣроятно впродолженіи этого времени успѣлъ узнать и полюбить его еще болѣе. По возвращеніи изъ Турціи, онъ повелѣлъ возвести его на степень игумена Кіевобратскаго монастыря, и въ то же время Ѳеофанъ вступилъ въ званіе ректора и богословіи учителя Кіевской академіи. Эту должность онъ проходилъ до Іюня 1716 г. съ такою славою, какой предшественники его въ семъ званіи еще не имѣли *), и положилъ начало новому паправленію богословской науки, основалъ новую школу, противоположную той, которая господствовала до него въ Кіевѣ.

Наконецъ, Петръ вызвалъ его въ Петербургъ; но болѣзнь помѣшала Ѳеофану явиться немедленно; онъ пріѣхалъ въ Петербургъ въ осень 1716 г. и уже не засталъ Петра, от-

*) „Слов. Дух. Писат.“ ст. о „Ѳеофанѣ.“

правившагося за границу. Въ ожиданіи его, онъ говорилъ проповѣди и къ пріѣзду Петра сочинилъ три привѣтственныя рѣчи, изъ которыхъ первую отъ лица малолѣтняго царевича Петра Петровича произнесъ князь Меншиковъ, вторую говорила старшая царевна, а третью отъ лица всего Русскаго народа—самъ Ѳеофанъ. Въ 1718 г. Іюня 1-го, въ день Пятидесятницы, Ѳеофанъ нареченъ былъ во епископа псковскаго и нарвскаго, и, несмотря на доносъ поданный противъ него Стефаномъ Яворскимъ и Ѳеофилактомъ Лопатинскимъ, хиротонисанъ въ присутствіи Государя съ облаченіемъ въ саккосъ, что̀ почиталось особеннымъ отличіемъ для епископа. Доносъ, о которомъ мы говорили въ первой части нашего изслѣдованія, доказываетъ, что вражда между Стефаномъ Яворскимъ и Ѳеофаномъ Прокоповичемъ велась издавна, и что главною ея причиною было ихъ разномысліе въ предметахъ богословской науки.

Вскорѣ за поставленіемъ Ѳеофана, началось дѣло царевича Алексѣя и мало-по-малу сталъ открываться этотъ огромный заговоръ противъ Петра и противъ дѣлъ Петровыхъ, въ которомъ главную роль играло монашество, избравшее несчастнаго и слабаго царевича своимъ покорнымъ орудіемъ. Мы выпишемъ изъ розыскнаго дѣла и суда, публикованнаго по Высочайшему Указу, нѣкоторые отрывки, изъ которыхъ будетъ виденъ характеръ этого заговора, и на чемъ полагали заговорщики свои надежды *).

Еще въ 1716 г. Петръ, теряя надежду воспитать себѣ въ сынѣ достойнаго преемника, велѣлъ ему рѣшительно перемѣнить образъ жизни ,или торжественно отказаться отъ престола и идти въ монастырь. Въ письмѣ своемъ къ Алексѣю онъ говорилъ: „Хотябъ и истинно хотѣлъ хранить (клятву, прежде того имъ данную, не искать престола), то возмогутъ тебя склонить и принудить болшіе бороды, которые ради тунеядства своего нынѣ не во вантажѣ обрѣтаются, къ которымъ ты и нынѣ склоненъ зѣло“. Царевичъ избралъ монастырь, полагаясь на слова Кикина: „вить де клобукъ не прибитъ къ головѣ гвоздемъ; мочно де ево и снять... да пошли де по отца духовнаго и скажи ему, что ты принужденъ

*) „Московскій Вѣстникъ“ на 1829 г. часть 5.

итти въ монастырь, онъ де можетъ сказать и архіерею резанскому о семъ, чтобъ де про тебя не думали, что ты за какую вину постриженъ".

Другія слова, не менѣе важныя и произнесенныя самимъ царевичемъ, открылись на слѣдствіи: „Я де плюну на всѣхъ, здоровабъ де мнѣ была чернь. Когда де будетъ мнѣ время безъ батюшка, тогда де я шепну архіереомъ, а архіереи де приходскимъ священникомъ, а священники прихожаномъ, тогда де они и не хотя меня владѣтелемъ учинятъ". Царевичъ же на одномъ изъ послѣднихъ допросовъ признался, что „издавна прибиралъ всегда всѣхъ тѣхъ людей слова себѣ, которымъ нынѣшніе новые дѣла Государя отца ево были противны". Духовникъ Алексѣевъ, Яковъ, питалъ въ немъ вражду къ его отцу. Слѣдуя показанію царевича и признанію самого Якова, послѣдній спрашивалъ его на исповѣди: „Не желаешь ли де ты отцу своему смерти; и онъ де сказалъ ему, что желаю, и онъ де Яковъ ему царевичу говорилъ: мы де и всѣ желаемъ ему смерти... также и о томъ, что царевича въ народѣ любятъ, и пьютъ про ево здоровье, называя ево надеждою россійскою, онъ Яковъ царевичу говаривалъ же".

На второе рѣшительное требованіе Петра въ письмѣ къ сыну изъ-за границы, чтобы онъ объявилъ, когда и въ какой монастырь онъ думаетъ постричься, Алексѣй не отвѣчалъ и бѣжалъ въ Вѣну, откуда онъ переписывался со своими соумышленниками, архіереями ростовскимъ, крутицкимъ и кіевскимъ, чтобы его не забывали, напоминали бы о немъ народу и при случаѣ не оставили бы его.

Изъ допросовъ другихъ постороннихъ лицъ узнали, что царевичъ особенно хвалилъ какого-то архіерея: „А писма посылалъ для того, чтобъ въ С.-Питербухѣ ихъ подметывать къ архіереомъ, чтобъ имъ бѣды не было, ежелибъ отдать въ руки". Самъ царевичъ объявилъ слѣдующее: „А въ Москвѣ царевна Марья и нѣкоторыя архіереи, толко чаю, чтобъ болшая часть, пристали ко мнѣ".

Между тѣмъ какъ царевичъ скрывался въ Вѣнѣ, вотъ что̀ дѣлалось въ Россіи. (Выписываемъ изъ Дѣяній Петра Вел. т. VI, стр. 34 и слѣд.): „Первая супруга Государева, въ ста-

рицахъ Елена, жившая въ суздальскомъ покровскомъ монастырѣ, въ коемъ она была и пострижена, и которой запрещено было называться и другимъ именовать ее царицею, имѣя тайныя переписки и сообщества съ царевною Маріею Алексѣевною, съ ростовскимъ епископомъ Досиѳеемъ, съ генералъ-маіоромъ Глѣбовымъ, съ духовникомъ своимъ протопопомъ суздальскимъ Пустынным и съ казначеемъ того-жъ монастыря, скинувъ съ себя ризы монашескія, одѣлась въ свѣтскія, назвалась паки царицею, и въ церкви начали поминать ее царицею же".

„Старицы и поддьяконъ Иванъ Пустынной и другіе въ допросахъ показали, что къ ней, бывшей царицѣ, хаживалъ ростовской епископъ Досиѳей, который прежде сего бывалъ игуменомъ въ Сновицкомъ и архимандритомъ въ Спасскомъ Ѳеимьевѣ монастырѣхъ, и что съ того времени, какъ онъ къ ней сталъ ходить, она монашеское платье съ себя скинула; что онъ увѣрялъ ее бывшими ему явленіями святыхъ и слышанными гласами отъ образовъ, что она будетъ по прежнему царицею и будетъ съ сыномъ обще царствовать; что таковыя пророчества отъ святыхъ и отъ образовъ слышалъ онъ не одиножды; что когда таковыя явленія случались ему ночью, то, ночью же къ ней онъ приходя, возвѣщалъ ей оныя, и что на тѣхъ пророчествахъ и явленіяхъ она увѣряся, скинула монашеское платье; что когда уже былъ онъ Досиѳей епископомъ, пріѣзжалъ къ ней въ монастырь, и въ служеніи поминалъ ее царицею Евдокіею, и вновь подтверждалъ ей, что ему паки являлись святые и открывали, что она въ томъ же еще году будетъ царицею; что когда годъ прошелъ, и она спрашивала у него, для чего же не сбылось сіе съ нею пророчество, то де Досиѳей отвѣтствовалъ, что виною того грѣхи отца ея, и что посему она просила его молиться объ отпущеніи грѣховъ отцевыхъ, и давала за то ему много денегъ; что чрезъ годъ сказывалъ онъ ей, что видѣлъ отца ея, изъ ада выпущеннаго уже до пояса, а чрезъ другой годъ, что уже по колѣни только остается онъ въ адѣ, и таковыя де слова повторялъ сначала и до сего дня, о чемъ и во многихъ письмахъ писалъ".

Вотъ какое суевѣріе породило у насъ вліяніе католицизма, и какъ замѣчательно, что тѣ самыя лица, которыя пускали ихъ въ ходъ, дѣлали заговоры противъ свѣтской власти!

„У царевны Маріи Алексѣевны найдено его Досиѳеево письмо, которое наполнено самыми суевѣрными же обманами, и сверхъ того письмо оное показало тѣсное царевнино сообщество съ бывшею царицею и также, что какъ она царевна, такъ и Досиѳей вѣдали объ уходѣ царевичевѣ, что будто являвшійся ему святый Димитрій царевичъ неоднократно предсказывалъ о скорой смерти царской, чего онъ Досиѳей желаетъ и молитъ о томъ Бога".

Въ дѣлѣ царевича замѣшанъ былъ и Стефанъ Яворскій, хотя и невинно. Вотъ что̀ отвѣчалъ Алексѣй письменно на вопросъ, предложенный ему, вѣроятно, вслѣдствіе подозрѣній на Стефана: „О предикѣ (проповѣди) Рязанскаго я прежде того не зналъ, какъ она была, и на Москвѣ задолго до неѣ не былъ, а услышалъ объ ней въ Помераніи, помнитца мнѣ, отъ князь Васілья Долгорукова, или Ѳедора Глѣбова, сказывалъ онъ, что Рязанской казанье на Москвѣ говорилъ, въ томъ де и про тебя дурно говорилъ *), будто ты изгнанъ, и оное де казанье сенаторы у него взяли на писмѣ. А прежъ того казанья писывалъ ко мнѣ Рязанской, и я къ нему, хотя не часто, кромѣ важныхъ дѣлъ; а какъ объ ономъ казаньѣ услышалъ, то оную корреспонденцію пресѣкъ, и къ нему не ѣздилъ, и къ себѣ не пускалъ ево, чтобъ не подать тѣмъ подозрѣнія... А вышеписанныя писма къ архіереемъ тѣмъ для того писалъ (хотя и надлежало къ Рязанскому писать, потому что оной секретарь (австрійскій) говорилъ, чтобъ писать къ главнымъ духовнымъ и свѣцкимъ), что когда бъ отписалъ къ Рязанскому, то бъ мочно думать, что съ стачки побѣгъ съ нимъ учиненъ, для того, что онъ былъ знакомѣе; также по оной предикѣ болшее бъ было подозрѣніе на меня и на него." Наконецъ, на послѣднемъ допросѣ, царевичъ объявилъ, что „на архіерея Рязанскаго надѣялся по предикѣ, видя

*) Эти слова или по ошибкѣ напечатаны вмѣсто другихъ, или должны быть принимаемы въ другомъ смыслѣ, потому что, какъ видно изъ всего слѣдующаго, проповѣдь Стефанова заставила Алексѣя надѣяться на него какъ на человѣка ему преданнаго.

ево склонность къ себѣ, потому хотя я съ нимъ ничего, кромѣ того, что я объявилъ, и не говаривалъ".

Когда всѣ обстоятельства приведены были въ извѣстность, Петръ созвалъ соборъ архіереевъ и черезъ письменное объявленіе требовалъ отъ нихъ совѣта и наставленія. Вотъ его слова: „Хотя сіе дѣло не духовнаго, но гражданскаго суда есть, однакожъ мы, желая всякаго о семъ извѣстія и воспоминая слово Божіе, гдѣ увѣщеваетъ въ таковыхъ дѣлахъ вопрошать и чина священнаго о законѣ Божіи, какъ написано во главѣ 17-й Второзаконія, желаемъ и отъ васъ архіереовъ, и всего духовнаго чина, яко учителей слова Божія, не исдадити каковый о семъ декретъ, но да взыщете и покажете о семъ отъ священнаго писанія намъ истинное наставленіе и разсужденіе: какого наказанія сіе богомерзское, и Авесаломову прикладу уподобляющееся намереніе сына нашего, по божественнымъ заповѣдемъ и протчимъ святаго писанія прикладамъ и по законамъ, достойно?"

Іюня 18-го издано „Разсужденіе духовнаго чина." Оно заключало въ себѣ выписки изъ ветхаго и новаго завѣта, дѣяній соборовъ и св. отцевъ и оканчивалось слѣдующими словами: „Сію выписку здѣлали мы, духовные лицы, отъ священныхъ писаній по указу монаршескому, обаче не въ приговоръ, ниже для изданія декрету, яко же выше речеся: ибо сіе дѣло не нашего есть суда: кто бо насъ судей постави надъ тѣми, иже нами обладаютъ, како главу наставляти могутъ удове, иже отъ нея наставляеми и обладаеми; къ симъ же судъ нашъ духовный по духу долженъ быти, а не по плоти и крови; ниже вручена есть духовному чину власть меча желѣзнаго, но власть духовнаго меча, иже есть глаголъ Божій... Вся же сія, превысочайшему монаршескому разсужденію, съ должнымъ покореніемъ подлагаемъ, да сотворитъ Господь, что̀ есть благоугодно предъ очима его: аще по дѣломъ и по мѣрѣ вины восхощетъ наказати падшаго, имать образцы, яже отъ ветхаго завѣта выше приведохомъ; аще благоизволитъ помиловати, имать образецъ самого Христа, который блуднаго сына кающагося воспріятъ, жену, въ прелюбодѣяніи яту и каменіемъ побіенія

по закону достойную, въ свободу отпусти, милость паче жертвы превознесе, *милости*, рече, *хощу, и не жертвы*, и усты Апостола своего рече: *милость хвалится на судѣ;* имѣть образецъ и Давида, который гонителя своего сына Авесалома хотяше пощадѣти; ибо вождамъ своимъ, хотящымъ на брань противу Авесалому изыти, глаголаше: *пощадите ми отрока моего Авесалома* (кн. Цар. 2, гл. 18), и отецъ убо пощадѣти хотяше, но само правосудіе Божіе не пощадѣло есть, того кратко рекше: *сердце Царево въ руцѣ Божіи есть.* Да избереть тую часть, аможе рука Божія того преклоняетъ". Во главѣ подписей стоитъ имя Стефана Яворскаго; слѣдовательно, онъ успѣлъ вполнѣ оправдаться.

Приступили къ суду надъ соумышленниками царевича. Петръ отдалъ Досиѳея подъ судъ архіереямъ русскимъ и греческимъ. Они приговорили отослать его къ суду гражданскому, но отказались лишить его архіерейскаго сана, подъ тѣмъ предлогомъ, что праздент престолъ патріаршій. Тогда Петръ спросилъ ихъ, могутъ ли они безъ патріарха посвятить въ епископа, и на отвѣтъ, что могутъ, сказалъ: „такъ можете же и разсвятить".[1]) Досиѳей, духовникъ Алексѣевъ, и другіе были казнены. Кіевскій архіепископъ умеръ на дорогѣ изъ Кіева.

Отказъ архіереевъ и причина, ими представленная, показываетъ, какъ сильно желало духовенство патріарха и не упускало случая напоминать о томъ Петру. Почти въ то же самое время въ отвѣтѣ, сочиненномъ Стефаномъ Яворскимъ на предложеніе Сорбонны, встрѣчается подобный намекъ, можетъ быть, не совсѣмъ безкорыстный; ибо кому же было надѣяться, желать быть патріархомъ, если не мѣстоблюстителю патріаршаго престола? [2])

Въ 1717 г., будучи въ Парижѣ, Петръ Великій посѣтилъ Сорбонну [3]), и тамъ, по случаю найденныхъ имъ въ би-

[1]) Дѣян. Ист. В. т. VI, стр. 41.

[2]) Авторъ „Пасквиля" пишетъ: „Воспріявъ чинъ епископа, потомъ крайнимъ прилежаніемъ трудился, коко бъ возмогъ чинъ и власть патріарха получить, для котораго дары многимъ роздалъ великіе и инымъ обѣщалъ" и т. п.

[3]) См. Проповѣди Стефана Явор. часть 3 и Дѣянія Петра В. т. VI, стр. 167 и слѣд.

бліотекѣ богословскихъ книгъ на славянскомъ языкѣ, вступилъ съ Сорбонискими отцами въ разговоръ о разномыслі-яхъ между Восточною и Западною Церковью. Сорбонискіе отцы воспользовались случаемъ и хитрою лестью хотѣли внушить Петру, что, послѣ всѣхъ его подвиговъ и великихъ заслугъ въ общемъ дѣлѣ распространенія просвѣщенія и наукъ, ему остается стяжать еще бо̀льшую славу, какой не имѣлъ еще никто, славу примирителя двухъ великихъ церквей. Петръ отвѣчалъ имъ на это „что это дѣло не принадлежитъ до его званія, что не имѣетъ времени имъ заняться“, но предложилъ имъ отнестись письменно къ епископамъ русскимъ и обѣщалъ дать на ихъ разсмотрѣніе проэктъ Сорбонны. По словамъ нѣкоторыхъ, посланіе было вручено самому Петру; по другому свидѣтельству оно было прислано въ Россію и 1718 г. отдано Петромъ на разсмотрѣніе русскимъ епископамъ, съ повелѣніемъ сочинить отвѣтъ.

Въ посланіи Сорбонискомъ изложены были всѣ догматы, въ которыхъ согласуются Восточная и Западная Церковь; объ исхожденіи Святаго Духа говорилось очень поверхностно и неосновательно (будто исхожденіе отъ Отца и Сына или отъ Отца чрезъ Сына почти все равно), а о первенствѣ Папы изложено было извѣстное ученіе Галликанской церкви; въ заключеніе же было помѣщено увѣщаніе Петру Великому „да будетъ людямъ предводитель ко свѣту истины и мирному согласію“.

Русскіе епископы прочли съ неудовольствіемъ посланіе Сорбонны. Имъ особенно не понравилось послѣднее увѣщаніе, обращенное къ Петру, и которое могло внушить ему новый опасный для Церкви замыслъ. Они разсуждали, что догматъ о исхожденіи Св. Духа изложенъ неосновательно и привели противъ Западной церкви нѣкоторыя свидѣтельства изъ твореній св. Отцевъ, въ Парижѣ напечатанныхъ; что нельзя признавать другой главы Соборной Церкви, кромѣ самого Іисуса Христа; что власть епископа Римскаго равна власти прочихъ патріарховъ и подчинена соборамъ. Наконецъ, они почли за нужное объявить его Царскому Величеству свое помянутое разсужденіе, прибавя къ оному,

что „премѣненіе чего нибудь къ Россійской Церкви подлежитъ великой опасности“. Такъ отдаетъ отчетъ въ совѣщаніи нашихъ епископовъ авторъ, изданной въ Венеціи, Исторіи Петра Великаго.

Вслѣдъ за тѣмъ, Государь велѣлъ написать отвѣтъ. До насъ дошло ихъ два. Первый, написанный Ѳеофаномъ Прокоповичемъ и подписанный Стефаномъ Яворскимъ, Варнавою архіепископомъ холмогорскимъ и самимъ Ѳеофаномъ, отъ 1718 г. Іюля 15, былъ отправленъ въ Парижъ. Второй принадлежитъ Стефану Яворскому и написанъ позднѣе, въ мѣсяцѣ Сентябрѣ того же года.

Содержаніе перваго отвѣта есть слѣдующее: Русскіе епископы приняли съ радостью посланіе Сорбонны не потому, чтобы надѣялись найти что-либо любопытное и новое о вопросахъ, которые всѣмъ богословамъ хорошо извѣстны, но дабы удостовѣриться въ похвальномъ желаніи Сорбонискихъ учителей съ ними соединиться. Церковь православная постоянно питаетъ надежду и молитъ Бога о возсоединеніи всѣхъ вѣрующихъ въ Него въ одно тѣло Церкви, и выражаетъ это желаніе повседневно-повторяемою, во время литургіи, молитвою. Что же касается до средствъ къ прекращенію раздора, то дѣло это не такъ легко и скоро можетъ быть исполнено, какъ думаютъ Сорбоннскіе учители. Вопервыхъ, необходимо созваніе Собора или учрежденіе оффиціальныхъ переговоровъ черезъ взаимныя посланія отъ имени той и другой всецѣлой Церкви. Вовторыхъ, Русскіе епископы не могутъ одни приступить къ великому дѣлу примиренія, тѣмъ менѣе совершить его, безъ участія и согласія всего православнаго міра и особенно Восточныхъ патріарховъ. Посланіе Ѳеофаново проникнуто этою мыслію о необходимости вселенскаго единогласія въ общемъ дѣлѣ Церкви. Оно написано въ высокомъ духѣ православно-каѳолическомъ. Въ заключеніе, онъ предлагаетъ ограничиться для перваго случая приватною перепискою между учеными той и другой стороны, „только-бы все было Духомъ Христовымъ кротости умиренно“.

Отвѣтъ Стефановъ начинается съ пышныхъ и натянутыхъ похвалъ Сорбоннской академіи. Онъ называетъ ее

„палатою премудрости, яже индѣ токмо гостить, тамо же всегда пребываетъ: индѣ покровъ или сѣнь, таможъ мнится престолъ себѣ утвержденъ имѣти". Далѣе, авторъ говоритъ, что Царь отдалъ на разсужденіе русскимъ пастырямъ проэктъ Сорбонны „не дабы совѣта какова отъ насъ требовалъ, или надлежность каковую изъявлялъ, совершенъ сый своего государства Монархъ; но да церковную честь и исполненіе невредимо и непорочно сохранитъ Царь Православный." Замѣчательно, какъ хитро и неискренно сложена эта фраза, содержащая въ себѣ лесть, похвалу и наставленіе. Повторивъ снова всѣ тѣ догматы, въ которыхъ обѣ Церкви согласны, Стефанъ предлагаетъ свои размышленія о возможности соединенія.

„Соединеніе убо мы не укоряемъ, но пасильствователей соединенія: ибо елико пзряднѣйшее благо есть соединеніе, толико хуждшіи суть разорителіе". На кого же въ этомъ случаѣ долженъ пасть упрекъ въ раззореніи? Не желая возобновлять стараго спора, Стефанъ сравниваетъ обѣ Церкви съ евангельскими сестрами Мареою и Маріею. Марѳа укоряетъ Марію, *яко едину мя остави служити*, но и Марія могла бы укорить Марѳу, *яко едину мя остави слышати слово Божіе*. „Равное нѣчто видѣти есть плачевными очима между двѣма сима иногда родными сестрами, сіесть Восточною и Западною Церквами.... Восточная оставила Западную въ союзѣ соединенія (т. е. отдѣлилась отъ нея тѣмъ, что пребыла и пр.), Западная же оставила Восточную въ растлѣніи, въ повреждепіи же и новости символа".

Слѣдуетъ самое замѣчательное мѣсто въ Стефановомъ посланіи: „Но аще бы мы и восхотѣли сему злу коимълибо образомъ забѣжати, возбраняетъ намъ канонъ апостольскій, который епископу безъ своего старѣйшины ничтоже, а наипаче въ толь великомъ дѣлѣ церковномъ творити попускаетъ: престолъ же святѣйшаго патріаршества Россійскаго празденъ и вдовствующій быти мнимъ, яко извѣстно есть иностраннымъ: и сего ради епископамъ, безъ своего патріарха хотѣти что-либо замышляти тожде былобы, акибы членамъ безъ своея главы хотѣти движитися, или безъ первыя вины или движенія въ звѣздахъ свое те-

ченіе совершати. Сей есть предѣлъ крайній, который въ настоящемъ дѣлѣ больше намъ не попущаетъ глаголати что либо или творити.“ Отсюда видно, какъ глубоко убѣжденъ былъ Стефанъ въ необходимости патріаршества, какъ такого условія, безъ котораго Церковь не можетъ двигаться и жить. До такой степени онъ былъ проникнутъ католическою теоріею о церковномъ единодержавіи! Въ этомъ пониманіи патріаршества, какъ условія необходимаго, безъ котораго Церковь—не Церковь, отразилось вліяніе Западнаго ученія; и, вслѣдствіе этого вліянія, нужно было отмѣнить патріаршество.

Это время наступило вскорѣ. Но прежде, нежели мы станемъ говорить о немъ, мы должны выписать резолюціи Петра на нѣкоторые доклады Стефана Яворскаго, изъ которыхъ ясно выдается ихъ тогдашнее отношеніе.

Ноября 20 того же 1718 г. *) Стефанъ Яворскій писалъ къ Государю: „1) Въ нынѣшнемъ 1718 г. Маія 28 дня, по указу Царскаго Величества, выѣхалъ я изъ Москвы на почтовыхъ подводахъ, не взявъ съ собою ни ризницы, ни пѣвчихъ, ни запасовъ никакихъ, ни платья, ни келейной рухляди, и для скораго выѣзда, порядка никакого не учинилъ ни въ Соборной Церкви, ни въ Приказахъ, ни въ школахъ, ни въ дому своемъ, чая скораго возвращенія; и нынѣ скитаяся въ Петербургѣ, и живу въ наемномъ дворѣ, далече отъ Церкви и отъ воды, и въ такомъ дворѣ, въ которомъ зимою мнѣ немощному отнюдь жить невозможно, и ожидаю милостиваго отпуска, чтобъ зимою совсѣмъ собраться, и здѣсь жить вовсе, и о томъ, что̀ Великій Государь укажетъ“. Резолюція: „О житьѣ здѣшнемъ уже предъ тремя лѣты сказано, и что самъ, ваша милость, по просухѣ хотѣлъ быть, какъ я съ вами прощался на Москвѣ; а зачѣмъ въ три года не собрался и не распорядилъ, не знаю; ибо и болѣе того дѣлано, ѣздилъ на Украйну для освященія Церкви, и потомъ и до того довольное время было, какъ выше писано“.

2) „Было милостивое слово о дворѣ, и написано было ко

*) Полное Собр. Зак. т. V.

мнѣ ручкю монаршескою: пріѣзжай, а дворъ для тебя будетъ готовъ; сего милостиваго обѣщанія будетъ ли исполненіе или нѣтъ?“ Резолюція: „Мѣсто готово, а построить самому мочно; понеже всѣмъ архіереямъ опрдѣленное дается, а вамъ все, какъ было прежде, еще жъ и тамбовское епископство поддано.“

Далѣе, Стефанъ писалъ о необходимости назначить архіереевъ на праздныя каѳедры Отвѣтъ былъ слѣдующій: „Выбрать напримѣръ и подать роспись; также и впредь для такихъ избраній надлежитъ заранѣе добрыхъ монаховъ сюда, въ монастырь Невской, привезть, дабы здѣсь жили, которые бы могли знать, чтобъ такихъ не поставить, какъ Тамбовской и Ростовской были; а для лучшаго впредь управленія, мнится быть удобно Духовной Коллегіи, дабы удобнѣе такія великія дѣла исправлять было возможно.“

Здѣсь, вѣроятно, въ первый разъ *) Петръ Великій обнаружилъ мысль, надъ которой онъ долго трудился наединѣ съ Ѳеофаномъ. Какъ должно было поразить Стефана Яворскаго и все вообще духовенство, привязанное къ патріаршеству сочувствіемъ, воспоминаніемъ лучшаго времени и выгодами, слово *Коллегія*, слово новое, нѣмецкое, котораго чуждался величавый языкъ нашей Церкви! Не выражалось ли въ самомъ внѣшнемъ характерѣ этого слова вторженіе свѣтскаго начала и преданій иностранныхъ въ сферу Церкви, до тѣхъ поръ для нихъ недоступную?

Приступая къ самому важному дѣлу Петра въ отношеніи къ Церкви, къ тому, въ которомъ особенно выразилась его односторонность, мы должны оглянуться назадъ.

Мы показали, какъ патріаршество, въ свое время необходимое для Россіи, въ эпоху католическаго вліянія получило рефлексъ папизма. Духовенство привыкло видѣть въ

*) Голиковъ утверждаетъ, что еще въ концѣ 1714 г. Петръ Великій, созвавъ духовныхъ и свѣтскихъ сановниковъ, торжественно объявилъ имъ „что онъ хочетъ быть однимъ начальникомъ Россійской Церкви, и предоставляетъ учредить духовное собраніе подъ именемъ Св. Синода“. (Доп. къ Дѣян. П. В. т. X, стр. 234). Но другихъ извѣстій объ этомъ объявленіи не сохранилось, и оно невѣроятно.

немъ единственно-возможную форму правленія для Церкви, учрежденіе необходимое, и мало-по-малу переносило на него понятіе католиковъ о церковномъ единодержавіи. Этотъ переходъ отъ патріаршества къ папизму почти неуловимо совершался въ общемъ мнѣніи, и только изрѣдка слѣды его обнаруживались въ разсѣянныхъ по разнымъ сочиненіямъ выраженіяхъ и уподобленіяхъ, напоминающихъ отзывы католиковъ о Папѣ. Съ другой стороны, пышные обряды и торжественность, которою окружали себя патріархи, нравились народу и въ его глазахъ придавали патріархамъ значеніе самодержцевъ, равныхъ, если не превосходящихъ властью самихъ Царей. Еще недавно Царь, въ Вербное воскресенье, водилъ за узду коня, на которомъ возсѣдалъ патріархъ (обычай занесенный къ намъ съ Запада), и епископы повторяли этотъ обрядъ въ своихъ епархіяхъ*). Недавно Царь судился съ патріархомъ передъ Восточными святителями, какъ равный съ равнымъ. Всѣ эти явленія сильно дѣйствовали на народъ. То самое понятіе, которое духовные писатели формулировали, какъ теорію, онъ воспринималъ непосредственно.

Итакъ, ложный характеръ, котораго конечно патріаршество само въ себѣ не имѣло, а только получило вслѣдствіе католическаго вліянія, въ общемъ сознаніи всей Россіи оправдывалъ и дѣлалъ необходимымъ его отмѣненіе.

Вѣроятно, еще при жизни послѣдняго патріарха, Петръ Великій, видѣвшій ясно, какъ противны были Іоакимъ и Адріянъ всякому преобразованію, и помня борьбу Алексѣя Михайловича съ Никономъ, задумалъ изъ видовъ политическихъ уничтожить патріаршество. Но, боясь сильнаго противленія, онъ не вдругъ приступилъ къ этому дѣлу, а постепенно подрывалъ тѣ опоры, на которыхъ держалось патріаршество въ общемъ мнѣніи.

Вопервыхъ, по смерти Адріана, онъ отложилъ до другаго времени назначеніе ему преемника, желая пріучить духовенство обходиться безъ патріарха, и показать ему, что

*) Соборное опредѣленіе о томъ, чтобъ этотъ обрядъ шествія на осляти совершаемъ былъ только патріархомъ, въ Москвѣ, въ присутствіи царя, 1678 года, Марта, при патріархѣ Іоакимѣ См. Акты Арх. Экс. т. IV, 223.

Церковь можетъ и безъ него жить и управляться. Въ тоже время, воспользовавшись случаемъ, онъ ограничилъ власть и кругъ дѣйствія патріарховъ.

Кромѣ того, зная, что народъ любилъ въ патріаршествѣ его внѣшнюю, великолѣпную сторону, онъ рѣшился воспользоваться этою любовью, какъ орудіемъ противъ самаго патріаршества, и убить его въ народномъ воображеніи, выставивъ его съ смѣшной стороны. Съ этою цѣлью, Петръ Великій, еще въ 1702 г., въ потѣшной свадьбѣ шута своего Шанскаго, представлявшей каррикатуру стараго быта, нарядилъ Зотова въ костюмъ патріарха и вывелъ его въ свадебномъ поѣздѣ. [1])

Выставляя такимъ образомъ на смѣхъ и поруганіе созданный имъ призракъ, Петръ и въ этомъ случаѣ наблюдалъ постепенность. Сначала онъ назвалъ Зотова вселенскимъ князь-папою, наряжалъ его въ одежду напоминавшую папское облаченіе и повторялъ надъ нимъ католическіе обряды. Мало-по-малу покрой наряда измѣнялся и приближался къ подобію ризъ патріаршихъ. Этимъ самымъ Петръ въ формѣ драматической давалъ урокъ. Онъ разилъ въ патріаршествѣ призракъ папизма. Наконецъ въ 1715 г., Декабря 13, устроена потѣшная свадьба мнимаго патріарха. Тутъ были арцыбискупы, пасторы, попы, были одѣтые въ Никонское (?) платье, былъ высокопреосвященнѣйшій князь-папа (но уже не Зотовъ, представлявшій жениха-патріарха), была невѣста князь-игуменья. Весь этотъ поѣздъ двинулся по данному знаку, и направилъ путь — куда-же? Въ церковь. Священникъ Архангельскаго Собора, девяностолѣтній старецъ, слѣдовательно видѣвшій времена Филарета и Никона, совершилъ чинъ вѣнчанія, и процессія, съ новообвѣнчаннымъ патріархомъ тѣмъ же порядкомъ пустилась въ обратный путь. Цѣль была достигнута: народъ пьянствовалъ и кричалъ: „патріархъ женился, да здравствуетъ патріархъ съ патріаршею!“ [2])

Въ этихъ святотатственныхъ оргіяхъ выражается недальновидная односторонность Петра. Онъ думалъ, что можно

[1]) Голик. т. II, стр. 76.

[2]) Голик. Дополн. т. X.

безнаказанно отрывать отъ Церкви ея внѣшнюю сторону и выставлять ее на позоръ и поруганіе, не подрывая нисколько религіознаго начала, которое онъ самъ признавалъ за основу всякаго благоденствія. Опытъ показалъ противное. Народное чувство не мирилось съ реформою, оскорблявшею православіе; и мысль отомстить за поруганную святыню облекала цареубійство въ соблазнительный блескъ мученическаго подвига.

Убѣдившись въ томъ, что всеобщаго сопротивленія въ пользу патріаршества не будетъ, Петръ Великій могъ смѣло отмѣнить его; но ему предстояло другое важное дѣло—замѣнить патріаршество.

Нѣсколько разъ въ православномъ мірѣ измѣнялась форма управленія Церкви, согласно съ потребностями мѣста и времени. Такъ въ Россіи Церковь сперва управлялась митрополитами, подъ непосредственною зависимостью константинопольскихъ патріарховъ; позднѣе, когда сношенія съ Константинополемъ перервались, власть митрополитовъ возрасла; наконецъ митрополиты возведены были на высшую ступень священноначалія, получили титулъ патріарховъ. Мы показали, какъ эти измѣненія условливались историческимъ развитіемъ русскаго народа вообще и отношеніемъ церкви къ государству. Итакъ, есть въ организаціи Церкви въ формѣ ея управленія, такая сторона, которая можетъ измѣняться сообразно съ потребностями народа; и такъ какъ удовлетворять этимъ потребностямъ есть дѣло государства, мірской власти, то, слѣдовательно, эта сторона Церкви пребываетъ въ ея зависимости и ей подлежитъ.

Но Церковь, проходя сквозь столѣтія, осуществляясь въ различныхъ племенахъ, не подлежитъ законамъ историческаго развитія; она остается постоянно вѣчною и единою Христовою Церковью. Это вѣчное, безусловное существо Церкви должно проявляться; оно не можетъ пребывать отвлеченнымъ (иначе мы впали бы въ протестантизмъ и признали бы невидимую Церковь). Слѣдовательно, въ организаціи Церкви, въ ея управленіи, есть такая сторона, которая условливается извнутри самой Церкви и пребываетъ во всѣ времена и у всѣхъ народовъ неизмѣнною. Проходя ис-

торію Церкви, мы видимъ это общее, никогда не измѣняющееся. Епископы управляютъ своими епархіями и пользуются въ нихъ равными правами, принадлежащими имъ, какъ епископамъ. Каждый изъ нихъ получаетъ свою власть и свои права отъ всей Церкви: областью ему ввѣренною онъ управляетъ, какъ частью Церкви. Итакъ, отдѣльный епископъ и отдѣльная епархія заключаютъ въ себѣ опредѣленіе неполноты, частности, подчиненія высшему, и необходимо полагаютъ надъ собою понятіе цѣлаго, общаго,—Церкви. Каждая епархія есть часть Вселенской Церкви; каждый епископъ, представляющій въ своемъ лицѣ епархію, есть членъ Собора, совокупленныхъ представителей всѣхъ епархій. Итакъ, Церковь, представляя собою живое совокупленіе всѣхъ вѣрующихъ, соборъ распущенный, не случайно, а вслѣдствіе самаго существа своего, управляется Соборомъ, иными словами, управляетъ сама собою. Соборъ есть органическое, свободное, извнутри самой Церкви условленное и потому единственно-возможное ея проявленіе.

При этомъ общемъ началѣ, возможны многія видоизмѣненія во взаимныхъ отношеніяхъ епископовъ между собою. Эти видоизмѣненія выражаются степенями церковнаго священноначалія и особенными титулами—епископа, архіепископа, митрополита, патріарха. Управленіе цѣлою областью можетъ быть ввѣрено многими епископами одному епископу, избранному ими изъ ихъ среды, и въ такомъ случаѣ власть его нисколько не нарушаетъ основнаго начала; избранный Соборомъ, онъ управляетъ, какъ его представитель, и потому полагаетъ его надъ собою и постоянно подлежитъ Собору. Онъ созываетъ его въ важныхъ случаяхъ, и можетъ быть имъ судимъ. Соборъ, является ли онъ въ лицѣ одного, или въ лицѣ нѣсколькихъ, или, наконецъ, въ лицѣ всѣхъ епископовъ одной области или всей церкви, значитъ вообще—свободное, извнутри самой Церкви условленное ея управленіе.

Въ этомъ смыслѣ мы можемъ сказать, что Церковь въ Россіи, до временъ Петра, свободно и сама избирая своихъ представителей, управлялась Соборомъ. Соборно совершались избранія епископовъ, митрополитовъ, патріарховъ, и

суды надъ ними; соборными опредѣленіями рѣшались всѣ важные случаи. Все, что дѣлалось вопреки этому началу, имѣло характеръ злоупотребленій. Это правило не было нарушено даже тогда, когда первосвятитель русскій возведенъ былъ на высшую степень іерархіи. Наши патріархи признавали себя зависимыми отъ поставлявшаго ихъ помѣстнаго Собора.

Итакъ, Петръ Великій могъ съ согласія Вселенской Церкви отмѣнить патріаршество и учредить другую форму управленія; но при этомъ свобода управленія, условленная свободою избранія, должна была оставаться неприкосновенною. Соблюдено ли было это начало мы увидимъ.

Еще въ 1718 году, Петръ Великій поручилъ Ѳеофану сочинить новый *Духовный Уставъ или Регламентъ*. Въ слѣдующемъ году онъ былъ написанъ. Сначала исправилъ и дополнилъ его самъ Государь, потомъ отдалъ его на разсмотрѣніе сенату и духовенству. Регламентъ былъ читанъ дважды въ ихъ собраніи, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ объясненъ новыми примѣчаніями; потомъ подписанъ епископами, архимандритами, сенаторами, самимъ Государемъ и отправленъ въ Москву и другіе города, для подписи не присутствовавшимъ при чтеніи духовнымъ особамъ. Наконецъ, по открытіи Синода, въ 1721 г. Сент. 16, онъ былъ напечатанъ подъ слѣдующимъ заглавіемъ. „Регламентъ или Уставъ Духовныя Коллегіи, по которому оная знать должества свая и всѣхъ духовныхъ чиновъ, такожъ и мірскихъ лицъ, поелику оные управленію духовному подлежатъ, и притомъ въ отправленіи дѣлъ своихъ поступать имѣетъ“.

Духовный Регламентъ дѣлится на три части: первая содержитъ въ себѣ „описаніе и важныя вины таковаго правленія;“ вторая — „дѣла, управленію сему подлежащая;“ третья —„самыхъ управителей должность, дѣйство и сила.“

Первая часть, заключая въ себѣ оправданіе Духовной Коллегіи, особенно замѣчательная. Она начинается съ опредѣленія коллегіи: „Коллегіумъ правительское не что иное есть, токмо правительское собраніе, когда дѣла нѣкія собственныя, не единому лицу, но многимъ къ тому угод-

нымъ *и отъ Высочайшей Власти учрежденнымъ* подлежать ко управленію."

Итакъ, Духовная Коллегія есть государственное учрежденіе... Это понятіе еще яснѣе выдается изъ слѣдующихъ словъ: „ино же есть коллегіумъ единовременное, ино же всегдашнее." Въ примѣръ коллегіума единовременнаго приводятся „церковныя синоды (соборы) и гражданскія, чрезъобычныя розыски, трибуналы и совѣты. Всегдашнее же коллегіумъ есть, когда имянимъ нѣкимъ дѣламъ, часто или всегда въ отечествѣ бываемымъ, опредѣляются ко оныхъ управленію число нѣкое мужей. Таковое было церковное синедріонъ въ ветхозавѣтней церкви во Іерусалимѣ, и гражданскій судъ ареопагитовъ въ Аѳинѣхъ, и иныя въ томъ же городѣ правительствующыя собранія, нарицаемыя *дикастерія*... Таковые различные коллегіи, по различію дѣлъ и нуждъ государственныхъ, Державнѣйшій Царь Всероссійскій Петръ Первый, премудрѣ на пользу отечества державы своея уставилъ, въ лѣто 1718. А яко христіанскій Государь, правовѣрія же и всякаго въ Церкви святѣй благочинія блюститель, посмотрѣвъ и на духовныя нужды, и всякаго лучшаго управленія оныхъ возжелавъ, благоволилъ уставити и Духовное Коллегіумъ". Въ другомъ мѣстѣ, Духовная Коллегія названа „всегдашнимъ соборнымъ правленіемъ, и аки всегдашнимъ синодомъ."

Изъ всего нами выписаннаго видно, что разница между соборомъ и предполагаемою коллегіею полагается только въ томъ, что соборъ созывается на время, а духовная коллегія учреждается навсегда. Слѣдовательно, Духовная Коллегія, будучи постояннымъ соборомъ, замѣняетъ соборы временные, дѣлаетъ ихъ ненужными, упраздняетъ ихъ совершенно. Но, такъ какъ соборъ необходимъ, такъ какъ Церковь должна управляться соборно, а не иначе, то Духовная Коллегія, имѣя притязаніе замѣнять соборъ, сама должна быть соборомъ, имѣть въ себѣ всѣ его свойства, т. е. свободно возникать изъ самой Церкви, въ ней корениться. Спрашивается, таковъ ли характеръ Духовной Коллегіи? На этотъ вопросъ отвѣчаетъ выписанное нами ея опредѣленіе... Отъ гражданскихъ, свѣтскихъ судовъ она

разнится только свойствомъ дѣлъ, отданныхъ подъ ея вѣдомство и, слѣдовательно, стоитъ на одной степени съ прочими коллегіями.

Итакъ, замѣняя Соборъ, Духовная Коллегія есть государственное учрежденіе и удерживаетъ приличное ей названіе *коллеги*....

Слѣдуетъ изложеніе причинъ, вслѣдствіе которыхъ учреждена Духовная Коллегія, и объясняются выгоды коллегіальнаго управленія передъ управленіемъ одного лица.

1) „Извѣстнѣе взыскуется истина соборнымъ сословіемъ, нежели единымъ лицемъ и пр.“

2) „Яко извѣстіе въ познаніи, тако и сила во опредѣленіи дѣла, болшая здѣ есть; понеже вящше ко увѣренію и повиновенію преклоняетъ приговоръ соборный, нежели единоличный указъ. Монарховъ власть есть самодержавная, которымъ повиноватися самъ Богъ за совѣсть повелѣваетъ; обаче совѣтниковъ своихъ имѣютъ, не токмо ради лучшаго истины взысканія, но дабы и не клеветали непокоривые человѣцы, что се или оно силою паче и по прихотямъ своимъ, нежели судомъ и истиною заповѣдуетъ Монархъ; то колми паче въ церковномъ правленіи, гдѣ правителство не монаршеское есть, и правителемъ заповѣдуется, *да не господствуютъ клиру*.“

3) „Се же наипаче сильно есть, когда коллегіумъ правителское, подъ державнымъ Монархомъ есть, и отъ Монарха уставлено. Явѣ бо здѣ, что коллегіумъ не есть нѣкая факція, тайнымъ на интересъ свой союзомъ сложившаяся, но на добро общее, повелѣніемъ Самодержца, и его жъ съ протчими разсмотрѣніемъ собранныя лица.“

4) „Еще же и се важное есть, что въ единоличномъ правленіи часто бываетъ дѣлъ продолженіе и остановка, за случающимися правителю необходимыми нуждами, и за недугомъ и болѣзнію и пр.“

5) „Но се наипаче полезно, что въ коллегіумъ таковомъ не обрѣтается мѣсто пристрастію, коварству, лихоимному суду; како бо могутъ сложитися въ заступленіе винной или во осужденіе невинной стороны, гдѣ аще и будетъ единъ отъ нихъ къ лицу судимому пристрастенъ или яростенъ,

обаче другій и третій и протчіи отъ гнѣва и пристрастія того свободни, и. пр.."

6) „И се тому жъ подобно, что коллегіумъ свободнѣйшій духъ въ себѣ имѣетъ къ правосудію, не тако бо, яко же единоличный правитель гнѣва силныхъ боится; попеже и причины проискивать на многихъ, а еще разностатейныхъ особъ, не тако удобно есть, яко на единаго человѣка."

7) „Велико и сіе, что отъ соборнаго правленія не опасатися отечеству мятежей и смущенія, яковые происходятъ отъ единаго собственнаго правителя духовнаго. Ибо простой народъ не вѣдаетъ, како разнствуетъ власть духовная отъ самодержавной, но великою высочайшаго Пастыря честію и славою удивляемый, помышляетъ, что таковый правитель есть то вторый Государь, Самодержцу равносилный, или и болши его, и что духовный чинъ есть другое и лучшее государство. И се самъ собою народъ тако умствовати обыкъ: что же егда еще и плевелныя властолюбивыхъ духовныхъ разговоры приложатся, и сухому хврастію огнь подложатъ? Тако простые сердца мнѣніемъ симъ развращаются, что не такъ на Самодержца своего, яко на верховнаго пастыря въ коемъ-либо дѣлѣ смотрятъ. И, когда услышится нѣкая между оными распря, вси духовному паче, нежели мірскому правителю, аще и слѣпо и пребезумно, согласуютъ и за него поборствовати и бунтоватися дерзаютъ, и льстятъ себе окаянные, что они по самомъ Бозѣ поборствуютъ и руки своя не оскверняютъ, но освящаютъ, аще бы и на кровопролитіе устремилися. Такому же въ народѣ мнѣнію велми ради и не простыя, но коварныя человѣцы; тіи бо на Государя своего враждующе, егда увидятъ ссору государя съ пастыремъ, похищаютъ то за добрый случай злобѣ своей, и, подъ видомъ церковной ревности, не сумнятся подносить руки на Христа Господня, и къ тому жъ беззаконію, яко къ дѣлу Божію, подвизаютъ простой народъ. Чтожъ, когда еще и самъ пастырь, таковымъ о себѣ надменъ мнѣніемъ, спать не похощетъ? Изрещи трудно, коликое отсюду бѣдствіе бываетъ! И не вымыслы то, далъ бы Богъ, чтобъ о семъ домышлятися

токмо мощно было, но самою вещію не единожды во многихъ государствахъ сіе показалося". Приводятся примѣры изъ исторіи Восточной имперіи и Западныхъ государствъ. „Да не воспомянутся подобные и у насъ бывшые замахи. Таковому злу въ соборномъ духовномъ правителствѣ нѣсть мѣста Ибо нѣсть здѣ и на самомъ президентѣ великія и народъ удивляющія славы, нѣсть лишнія свѣтлости и позора, нѣсть высокаго о немъ мнѣнія, не могутъ ласкатели безмѣрными похвалами возносити его, и пр. А когда еще видитъ народъ, что соборное сіе правителство *монаршимъ указомъ и сенатскимъ приговоромъ уставлено есть*, то и паче пребудетъ въ кротости своей и весма отложитъ надежду имѣти помощь къ бунтамъ своимъ отъ чина духовнаго."

8) „Еще и сіе угодіе церкви и государству отъ таковаго соборнаго правителства будетъ, что въ немъ не токмо единъ нѣкто отъ сосѣдателей, но и самъ президентъ или предсѣдатель подлежати имать суду своея братіи, то есть томужде Коллегіумъ, аще бы въ чемъ знатно погрѣшилъ; не такъ какъ дѣется, гдѣ единъ самовластный пастырь владѣетъ. Ибо онъ не похощетъ отъ подручныхъ себѣ епископовъ судитися (намекъ на Никона). Аще же бы къ тому и принужденъ былъ, то обаче въ народѣ простомъ правосудія не вѣдущемъ, и слѣпо разсуждающемъ, таковый судъ былъ бы подозрителный и попошенію подверженный. Отъ чего дѣется, что на злаго таковаго единовластителя, нужда есть созывати Соборъ Селенскій, что и съ великою всего отечества трудностію, и съ не малымъ ждивеніемъ бываетъ, и въ нынѣшнія времена (когда Восточные патріархи подъ игомъ турскимъ живутъ, и Турки нашего государства вящше, нежели прежде опасаются) отнюдъ мнится быти невозможно."

9) „Наконецъ, въ таковомъ правителствѣ соборномъ будетъ аки нѣкая школа правленія духовнаго.... И тако въ Россіи помощію Божіею скоро и отъ духовнаго чина грубость отпадетъ, и надѣятися всего лучшаго."

Изъ этихъ девяти причинъ нѣкоторыя заимствованы изъ тогдашняго состоянія Россіи и оправдываютъ отмѣненіе патріаршества; остальныя, приведенныя въ пользу колле-

гіальнаго управленія, имѣютъ характеръ политическій. Ни слова не говорится о томъ, всякая ли форма управленія свойственна Церкви и можетъ быть къ ней приложена, и нѣтъ ли такой, которая условливается самою Церковью и принадлежитъ ей необходимо. Это отсутствіе доказательства, заимствованнаго изъ существа самой Церкви, опредѣляетъ односторонній характеръ мысли Петровой. Впрочемъ, понятно, почему въ Духовномъ Регламентѣ не говорится о Церкви вообще. Изъ ея существенныхъ свойствъ, ясно сознанныхъ, можно было вывести много сильныхъ доводовъ въ пользу постояннаго Собора; но эти доводы не имѣли бы силы въ данномъ случаѣ. Разницы между соборомъ и коллегіею Петръ Великій не видѣлъ или не хотѣлъ видѣть. Такимъ образомъ, со времени учрежденія Духовныхъ дѣлъ Коллегіи, Церковь стала управляться, какъ отрасль государственнаго управленія. *) .

За изложеніемъ причинъ, вслѣдствіе которыхъ учреждается Духовная Коллегія, слѣдуетъ вторая часть Регламента — *О дѣлахъ духовному управленію подлежащихъ.* Они раздѣлены на общія, касающіяся духовнаго и мірскаго чина и всѣхъ сословій, и частныя дѣла духовенства.

„*Дѣла общая.* Здѣ двое смотрѣть подобаетъ по вышеписанному предложенію. Первое: аще все правилно и по закону христіанскому дѣется и не дѣется ли что, и гдѣ, закону оному противное. Второе же: аще доволное христіаномъ наставленіе употребляется. Къ первому насмотренію послѣдующыя пункты суть потребны: а) Розыскать вновь сложенныя и слагаемыя Акаѳисты и иныя службы и молебны, которые наипаче въ наша времена въ Малой Россіи сложены суть не малое число, суть ли оная сложенія писанію священному согласная. b) Такожъ опредѣлить, что оныя многочисленныя моленія хотя-бы и прямыя были, однако не суть всякому должныя.... дабы по времяни не вошли въ законъ и совѣсти бы человѣческой не отягощали.

*) Для большей ясности мы должны замѣтить, что Духовная Коллегія, замѣняя собою Соборъ, собственно въ тѣхъ своихъ дѣйствіяхъ не вполнѣ согласуется съ основнымъ закономъ церковнаго управленія, въ которыхъ долженъ быть созываемъ Соборъ.

c) Смотрѣть исторій Святыхъ, не суть ли нѣкія отъ нихъ ложно вымышленныя, сказующія чего не было: или и христіанскому православному ученію противныя, или бездѣлныя, и смѣху достойныя повѣсти.... d) Собственно же и прилѣжно розыскивать подобаетъ оные вымыслы, которые человѣка въ недобрую практіку или дѣло ведутъ и образъ ко спасенію лестный предлагаютъ.“ Приводятся въ примѣръ многія суевѣрія, празднованіе Пятницы, особенное почитаніе Благовѣщенской обѣдни, утрени Воскресной и пр. противъ другихъ праздничныхъ службъ, преданіе Кіево-печерскаго монастыря, будто всѣ въ ономъ погребаемые спасаются. „e) Могутъ обрѣстися нѣкія церемоніи непотребныя или и вредныя,“ напр. поклоненіе пятницѣ, молебствованіе передъ дубомъ и проч. „f) О мощахъ Святыхъ, гдѣ какія явятся быть сумнительныя, розыскивать: много бо и о семъ наплутано... Смотрѣть, нѣсть-ли и у насъ таковаго бездѣлія. g) Сказуютъ, что нѣцыи архіереи, для вспоможенія церквей убогихъ или новыхъ построенія, повелѣвали проискивать явленія иконы въ пустынѣ или и при источницѣ, и икону оную за самое обрѣтеніе свидѣтелствовали быти чудотворную. h) Худый и вредный и весма богопротивный обычай вшелъ: службы церковныя и молебны двогласно и многогласно пѣть. .. i) Велми срамное и сіе обрѣталося (какъ сказуютъ): молитвы людемъ, далече отстоящымъ, чрезъ посланниковъ ихъ въ шапку давать.“

„Но здѣ не нужда исчислять вся неправости, словомъ рещи: что̀ либо имянемъ суевѣрія нарещися можетъ, сіесть лишнее, ко спасенію непотребное, на интересъ только свой отъ лицемѣровъ вымышленное, а простой народъ прелщающее, и аки снѣжные заметы правымъ истины путемъ итти возбраняющее, все то къ сему досмотру прилагается яко зло общее....“ Послѣднія слова ясно выражаютъ общій, отрицательный характеръ всей статьи. Искоренить суевѣрія и вообще все лишнее, все затемняющее простоту и ясность христіанскаго ученія, вотъ что было главною, почти единственною цѣлью Петра. Видно, что онъ болѣе занятъ былъ огражденіемъ вѣры отъ суевѣрія, нежели отъ невѣрія, и въ этомъ отношеніи направленіе, ко-

торое онъ давалъ учреждаемой имъ Коллегіи, было не чуждо протестантской односторонности. Но оно оправдывалось тогдашнимъ состояніемъ Россіи, болѣе склонной къ суевѣрію, нежели къ невѣрію.

Во второй статьѣ разсматривается: „есть ли у насъ довольное ко исправленію христіанскому ученіе? Ибо, хотя извѣстно есть, что самое Священное Писаніе содержитъ въ себѣ совершенныя законы и завѣты ко спасенію нашему нужныя, по глаголу Апостола (2 Тимоѳ. III, 16); обаче, понеже немногіе умѣютъ честь книги, и отъ книжныхъ немногіе могутъ вся собрать отъ Писанія, яже суть нужнѣйшая ко спасенію: того ради требуютъ руководства совершеннѣйшихъ мужей; того бо ради пастырскій чинъ отъ Бога уставленъ, дабы отъ Священнаго Писанія научалъ вѣренное себѣ стадо".

Для лучшаго достиженія этой цѣли признается за нужное „сочинить три книжицы неболшіе. Первую о главнѣйшихъ спасительныхъ догматахъ вѣры нашея, и кое есть устроенное отъ Бога спасенія нашего смотреніе, такожъ и о заповѣдехъ Божіихъ, въ десятословіи заключенныхъ. Вторую о собственныхъ всякаго чина должностяхъ. Третію таковую, въ которой собранные будутъ съ разныхъ святыхъ Учителей ясныя проповѣди, какъ о главнѣйшихъ догматахъ, такъ и наппаче о грѣхахъ и добродѣтелехъ и собственно о должностяхъ всякаго чина. Первая и вторая книжица имѣть будетъ доводы своя отъ самаго Священнаго Писанія, но внятныя всѣмъ и краткія". Эти три книги должны быть читаемы въ Церквахъ притомъ въ такомъ порядкѣ, чтобы всѣ три могли быть прочтены въ четверть года, и пр. *)

Въ противодѣйствіе безплодному суевѣрію и формализму, Петръ Великій старался развить въ народѣ религіозно-

*) Въ дополненіе къ этой статьѣ, должно привести именный указъ, данный Синоду 1724 г. Апрѣля 19. „Святѣйшій Синодъ! Понеже разговорами и давно побуждалъ, а нынѣ письменно, дабы краткія поученія людямъ сдѣлать (понеже ученыхъ проповѣдниковъ зѣло мало имѣемъ), также сдѣлать книгу, гдѣ-бъ изъяснить, что непремѣнный Законъ Божій, и что совѣты, и что преданія отеческая, и что вещи среднія, и что только для чину и обряду сдѣлано, и что непремѣнное, и что по времени и случаю перемѣнилось, дабы

нравственное чувство, освящающее его жизнь, и какъ средство для этого онъ избралъ поученіе, проповѣдь.

За статьею о дѣлахъ общихъ, слѣдуютъ *дѣла частныя*.

Епископамъ предписывается изучать правила Соборовъ Вселенскихъ и Помѣстныхъ и твердо знать степени родства, допускающія и не допускающія брачныхъ союзовъ. Предполагается издать указъ, чтобъ у всякаго епископа во время трапезы читались церковные каноны. Въ затруднительныхъ случаяхъ епископъ долженъ обращаться къ Духовной Коллегіи. Въ случаѣ продолжительнаго отсутствія изъ своей епархіи или тяжкой болѣзни или за старостью, епископъ обязанъ избрать себѣ намѣстника и помощника изъ архимандритовъ или игуменовъ и придать къ нимъ нѣсколькихъ совѣтниковъ. Тоже должны дѣлать архимандриты, игумены и приходскіе священники. Въ случаѣ крайняго изнеможенія и неспособности къ управленію епископа, намѣстники его обязаны доносить о томъ въ Духовную Коллегію. Епископамъ предписывается особенно строго смотрѣть за монахами, не позволять строить лишнихъ церквей, распускать ложныхъ слуховъ о чудесахъ и проч. Для лучшаго за этимъ присмотра, учредить по городамъ закащиковъ или благочинныхъ. При домѣ своемъ, каждый епископъ обязанъ имѣть школу для дѣтей священническихъ и другихъ сословій. Учить по тремъ книгамъ, о которыхъ было говорено выше. Изъ учениковъ ставить въ священники и

знать могли, что̀ въ каковой силѣ имѣть. О первыхъ кажется мнѣ, чтобъ просто написать такъ, чтобъ и поселянинъ зналъ, или надвое, поселяномъ — простые, а въ городахъ покрасивѣе, для сладости слышащихъ, какъ вамъ удобнѣе покажется, въ которыхъ бы наставленія, что̀ есть прямой путь спасенія, истолкованъ былъ, а особливо вѣру, надежду и любовь (ибо о первой и послѣдней мало знаютъ, и не прямо что знаютъ, а о середней и не слыхали): понеже всю надежду кладутъ на пѣніе церковное, постъ и поклоны и прочее тому подобное, въ нихъ же строеніе церковей, свѣчи и ладонъ. О страданіи Христовомъ толкуютъ только за одинъ первородный грѣхъ, а спасеніе дѣлами своими получать, какъ выше писано. О второмъ же, чтобъ книгу сочинить, мнѣ кажется, не лучшель оную катихизисомъ начать, и къ тому и прочія вещи послѣдовательно, что̀ въ Церкви обрѣтается, внесть съ пространнымъ толкомъ, такожъ приложить: когда и отъ кого и чего ради въ Церковь что внесено".

архимандриты, отдавая имъ преимущество предъ неучеными. Учениковъ и учителей содержать изъ доходовъ монастырскихъ, церковныхъ и архіерейскихъ домовыхъ. Для этого въ Духовной Коллегіи держать книги приходовъ и расходовъ монастырскихъ и архіерейскихъ.

Епископамъ лишнихъ денегъ не тратить на прислугу, постройки и одежду. „Вѣдалъ бы всякъ епископъ мѣру чести своея, и не высоко бы о ней мыслилъ, и дѣло убо великое, но честь никакова, почитай въ писаніи, знатная опредѣлена... Се же того ради предлагается, чтобъ укротити оную велми жестокую епископовъ славу, чтобъ оныхъ подъ руки (донелѣже здравы сутъ) не вожено, и въ землю бы онымъ подручная братія не кланялись. И оныя поклонницы самохотно и нахально стелются на землю, да лукаво, чтобъ степень изходатайствовать себѣ недостойный, чтобъ такъ неистовство и воровство свое покрыть. Истинна есть, что дѣло пастырское (только бы оно дѣлалось), хотя и внѣшнее (противополагается дѣлу внутреннему, дѣйствію благодати Божіей), однако не малое есть, яко посольство Божіе. И заповѣдуетъ Богъ, да прилѣжащіи добрѣ презвитеры сугубой чести сподобляются, паче же труждающіися въ словѣ и ученіи; обаче честь оная умѣренная есть, а лишняя и почитай равно Царская да не будетъ. И умѣренной не самымъ пастырямъ искать, и отъ подручныхъ истязовать, но свободно подаваемою довольствоватися".

„Слѣдуетъ изъ того и сіе, чтобъ епископъ не былъ дерзокъ и скоръ, но долготерпѣливъ и разсудителенъ во употребленіи власти своей связателной, то-есть во отлученіи и анаѳемѣ". На эти случаи дается подробное наставленіе и строго запрещается анаѳематствовать кого бы то ни было, безъ разрѣшенія на то отъ самой Духовной Коллегіи.

Каждому епископу въ годъ или въ два года объѣхать и обревизовать свою епархію. И для этихъ объѣздовъ составлена подробная инструкція, такъ чтобы не было епархіи излишней отъ нихъ тягости, не укрывались бы злоупотребленія и не было бы мѣста для подкуповъ и лести.

Всѣ епископы, какой бы степени они ни были, подчинены и подлежатъ суду Духовной Коллегіи Каждый архиман-

дритъ, священникъ и пр имѣетъ право подавать въ Коллегію жалобу на своего епископа и переносить въ нее дѣла, неправо имъ рѣшенныя. Въ извѣстные сроки епископы должны посылать въ Духовную Коллегію рапорты о своемъ управленіи.

За статьею о епископахъ слѣдуетъ статья о домахъ училищныхъ и о проповѣдникахъ. Для духовенства, точно такъ какъ и для другихъ сословій, ученое образованіе необходимо. „Когда нѣтъ свѣта ученія, нельзя быть доброму Церкве поведенію, и нельзя не быть нестроенію и многимъ смѣха достойнымъ суевѣріямъ, еще же и раздорамъ и пребезумнымъ ересемъ. Дурно многіе говорятъ, что ученіе виновное есть ересей.... наши рускіе расколщики не отъ грубости ли и невѣжества толь жестоко возбѣсновалися.“ Только ученость во зло употребленная, и гордость приносятъ вредъ. „И есть-ли посмотримъ чрезъ исторіи, аки чрезъ зрителные трубки, на мимошедшые вѣки, увидимъ все хуждшее въ темныхъ, нежели въ свѣтлыхъ ученіемъ временахъ. Не спесивились такъ епископи до четыресотнаго лѣта, какъ послѣ возгордѣлися, наипаче Константинопольскій и Римскій; ибо тогда было ученіе, а послѣ оскудѣло.....Но сіе накрѣпко наблюдать подобаетъ, чтобъ было ученіе доброе и основателное“.

Далѣе говорится о ложной учености и мнимо-ученыхъ. Въ этомъ отрывкѣ вѣрно отразился характеръ Ѳеофана, какъ ученаго, и потому мы его выпишемъ вполнѣ „Привидѣннаго и мечтателнаго ученія вкусившіи человѣцы, глупѣйшіи бываютъ отъ неученыхъ. Ибо весма темни суще, мнятъ себя быти совершенныхъ, и помышляя, что все, что̀ либо знать мощно, познали, не хотятъ, по ниже думаютъ честь книги и болше учитися; когда, вопреки, прямымъ ученіемъ просвѣщенный человѣкъ никогда сытости не имѣетъ въ познаніи своемъ, но не престанетъ никогда же учитися, хотя бы онъ и Маѳусалевъ вѣкъ пережилъ. Се же велми вѣдно, что именованные неосновательные мудрецы, не толко не полезны, но и велми вредны суть и дружеству и отчеству и церкви; предъ властми надъ мѣру смиряются, но лукаво, чтобъ такъ украсть милость ихъ и пролѣзть на степень

честный. Равнаго чина людей ненавидять, и есть ли кто во ученіи похваляемь есть, того всячески тщатся предъ народомъ и у властей обнести и охулити. Къ бунтамъ склонны, воспріемля надежды высокія. Когда богословствуютъ, нельзя имъ не еретичествовать, за невѣжествомъ бо своимъ удобь проговорятся, а мнѣнія своего изреченнаго перемѣнить отнюдь не хотятъ, чтобъ не показать себе, что не все знаютъ. А мудріи мужіе сіе между собою утвердили пословіе: *мудраго человѣка свойство есть отмьнять мньніе*".

Вслѣдъ за этимъ излагается проэктъ академіи и семинаріи, какъ въ отношеніи къ преподаванію, такъ и въ отношеніи къ внѣшней организаціи. Богословіе предполагается преподавать по слѣдующему плану:

„Въ богословіи собственно приказать, чтобъ ученѣ главные догматы вѣры нашея, и законъ Божій: челъ бы учитель богословскій Священное Писаніе и учился бы правилъ, какъ прямую истую знать силу и толкъ Писаній: и вся бы догматы укрѣплялъ свидѣтелствомъ Писаній. А въ помочь того дѣла, челъ бы прилѣжно святыхъ Отецъ книги, да таковыхъ Отецъ, которые прилѣжно писали о догматѣхъ, за нужду распрь въ церквѣ случившихся, съ подвигомъ на противныя ереси ... А хотя и можетъ богословскій учитель и отъ новѣйшихъ иновѣрныхъ учителей помощи искать, но долженъ не учитися у нихъ и полагатися на ихъ сказки, но толко руководство ихъ принимать, какихъ они отъ Писанія и отъ древнихъ учителей доводовъ употребляютъ, наипаче въ догматѣхъ, въ которыхъ съ нами иновѣрцы согласни суть, а однако доводомъ ихъ не легко вѣрить, но посмотрѣть, есть ли таковое въ Писаніи, или въ книгахъ отческихъ слово, и тую ли имѣетъ силу, въ яковой они пріемлютъ; многажды бо лгутъ господа оные, и чего не бывало приводятъ, многажды же слово истинное развращаютъ".

Не входя въ подробное разсмотрѣніе проэкта академіи и семинаріи, замѣтимъ только, что онъ обнимаетъ предметъ со всѣхъ сторонъ и въ подробностяхъ. Основная мысль та, чтобы ввести систематическій порядокъ какъ въ преподаваніи, такъ и въ образѣ жизни учителей и учениковъ.

Статью о проповѣдяхъ и проповѣдникахъ мы пропускаемъ; ибо будемъ имѣть случай говорить о ней въ третьей части нашего труда.

Третья глава второй части посвящена отношеніямъ мірскихъ особъ къ духовному управленію.

Въ началѣ говорится о томъ, въ какомъ смыслѣ всѣ люди не духовнаго чина называются міряпами и доказывается, что это слово ничего предосудительнаго въ себѣ не имѣетъ: „Сіе подобало предложить для того, что за невѣдѣніемъ сего, многая и дѣются и сказуются дурости душепагубныя. Сего не вѣдяй, человѣкъ мірскій думаетъ иногда, что ему спастися нельзя для того самаго, что онъ не духовный, но мірскій есть. Сего не вѣдяй, иный монахъ наговариваетъ другаго оставити жену, чада, родителей и ненавидѣти ихъ, понеже, рече, заповѣдь имамы: *не любите міра и яже суть въ мірѣ*“.

За этимъ излагаются обязанности міряпъ. Всякій христіанинъ долженъ принимать отъ своего пастыря поученія и наставленія, подъ опасеніемъ церковнаго отлученія; долженъ необходимо причащаться, хотя единожды въ годъ. Всѣмъ священникамъ держать точный списокъ своимъ прихожанамъ причащающимся и не причащающимся; послѣднихъ допрашивать, не держатся ли раскола. Приложить особенное стараніе къ тому, чтобы число раскольниковъ и мѣстожительство ихъ привести въ извѣстность, и этимъ отнять у нихъ средство распространять свое ученіе втайнѣ и подъ личиною православія. Міряне, укрывающіе раскольниковъ, подвергаются строгому наказанію—анаѳемѣ. Раскольниковъ не принимать ни въ какую должность и не давать никакой власти.

Запрещается знатнымъ людямъ имѣть домовыя церкви: „ходили бы господа къ церквамъ приходскимъ и не стыдились бы быть братіею, хотя и крестьянъ своихъ, во обществѣ христіанствѣмъ“.

Прихожанамъ предоставляется право избирать себѣ священниковъ, разумѣется, съ согласія епископа той епархіи. Бѣглыхъ поповъ никуда не принимать.

Всякій человѣкъ, какого бы чина и званія онъ ни былъ, подлежитъ въ дѣлахъ духовныхъ суду епископа, въ чьей

епархіи онъ пребываетъ, на то время, пока въ ней остается. Вѣнчаться съ вѣдома и разрѣшенія духовныхъ властей, въ своей епархіи и въ своемъ приходѣ.

Въ третьей и послѣдней части Духовнаго Регламента говорится о составѣ Духовной Коллегіи, ея должностяхъ и пр.

Духовная Коллегія должна состоять изъ 12 членовъ, избираемыхъ изъ разныхъ чиновъ, архіереевъ, архимандритовъ, игуменовъ и протопоповъ, съ тѣмъ, однако, чтобы не было между послѣдними лицъ зависящихъ отъ первыхъ.

Кромѣ завѣдыванія общими и частными дѣлами вышеизложенными, Духовная Коллегія должна разсматривать сочиненія богословскаго содержанія, представляемыя къ печатанію; свидѣтельствовать разглашаемыя чудеса и обрѣтаемыя мощи; судить раскольниковъ и допрашивать обвиняемыхъ въ расколѣ; рѣшать *недоумѣнныя нѣкія надежи совѣсти;* производимыхъ въ архіереевъ свидѣтельствовать достойныли; судить епископовъ между собою и по жалобамъ на нихъ; вообще, всѣ дѣла, подлежавшія суду патріаршему, отнесены сюда; смотрѣть за управленіемъ и распредѣленіемъ доходовъ отъ земель церковныхъ; заступаться за церковный чинъ въ случаѣ обидъ, наносимыхъ ему отъ мірянъ; завѣщанія и духовныя вѣдать вмѣстѣ съ Юстицъ-Коллегіею; смотрѣть за подаяніемъ милостыни, чтобы не похищали ея недостойные, и сочинить объ этомъ наставленіе, для прекращенія бродяжничества, тунеядства и самовольнаго уродованія; искоренять симонію въ священствѣ, и пр. *)

Таково содержаніе Духовнаго Регламента. Ясно отразился въ немъ духъ Петра и односторонній характеръ совершенной имъ реформы....

Въ 1720 г. Февраля 23, Духовный Регламентъ, какъ мы сказали, былъ торжественно аппробованъ и подписанъ сви-

*) Въ дополненіе къ Духовному Регламенту, мы должны привести именной указъ о назначеніи оберъ-прокурора, замѣчательный особенно потому, что Петръ Великій показалъ въ немъ, чего именно онъ требовалъ отъ оберъ-прокурора: „Въ Синодъ выбрать изъ офицеровъ добраго человѣка, чтобъ имѣлъ смѣлость и могъ управленіе синодскаго дѣла знать, и быть ему оберъ прокуроромъ, и пр". 1722 г. Мая 11. П. С. З. Итакъ, офицеръ добрый и смѣлый, вотъ идеалъ оберъ-прокурора!

тителями, сенаторами и самимъ государемъ. Авторъ „Пасквиля“ увѣряетъ, что Стефанъ долго отказывался подписать Регламентъ, отговариваясь болѣзнью, а иногда подъ предлогомъ неясности нѣкоторыхъ пунктовъ. Наконецъ, послѣ длиннаго разговора съ Петромъ, онъ уступилъ, и, какъ экзархъ патріаршаго престола, первый подписалъ свое имя.

Въ слѣдующемъ 1721 г., Января 25, публикованъ былъ указъ объ учрежденіи Духовной Коллегіи, въ которомъ предписывалось „всѣмъ имѣть сіе за важное и силное правительство, и у него крайнія дѣлъ духовныхъ управы, рѣшенія, и вершенія просить, и судомъ его опредѣленнымъ довольствоватися, и указовъ его слушать во всемъ, подъ великимъ за противленіе и ослушаніе наказаніемъ, противъ протчихъ коллегій“.

Къ этому указу приложена и форма присяги для членовъ Коллегіи; въ ней, между прочимъ, читается и слѣдующее: „Исповѣдую же съ клятвою крайняго судію Духовныя сея Коллегіи быти самаго Всероссійскаго Монарха, Государя нашего всемилостивѣйшаго“.

Президентомъ Духовной Коллегіи Петръ Великій назначилъ Стефана Яворскаго, первымъ вице президентомъ Ѳеодосія архіепископа новгородскаго, а вторымъ—Ѳеофана, возведеннаго въ санъ архіепископа. II

Въ 1721 г., Февраля 14, происходило открытіе и первое засѣданіе Духовной Коллегіи. Ѳеофанъ говорилъ слово на текстъ: *Азъ изbрахъ васъ и положихъ, да вы идете и плодъ принесете, и плодъ вашъ пребудетъ* (Іоан. гл. XV, ст. 16.)

Тогда уже, въ Сентябрѣ того же года, Государь отправилъ грамоту къ патріарху константинопольскому Іереміи, которою онъ увѣдомлялъ его, „что, воспріявъ, по примѣру другихъ благочестивыхъ царей, попеченіе и ревность о исправленіи церковномъ и чина духовнаго, онъ, съ согласія духовныхъ и мірскихъ чиновъ, заблагоразсудилъ уставить со властью равнопатріаршескою Духовный Синодъ, т.-е. высшее духовное соборное правительство, изъ достойныхъ духовныхъ особъ.“ Далѣе, Государь изъявлялъ надежду, что патріархъ учрежденіе Синода признаетъ за благо, увѣдо-

митъ о томъ другихъ патріарховъ и будетъ продолжать съ Синодомъ сношенія и переписку по дѣламъ Церкви, какъ было прежде при русскихъ патріархахъ, и пр.

Страннымъ можетъ показаться, почему Петръ Великій, напедши въ Ѳеофанѣ Прокоповичѣ сподвижника, посвятившаго ему свой умъ и свои знанія, преданнаго ему не по корыстнымъ разсчетамъ, а вслѣдствіе искренняго убѣжденія, не возвелъ его на первое мѣсто въ Духовной Коллегіи, имъ созданной, а далъ ему только третье, а на первое опредѣлилъ Стефана Яворскаго, послѣдняго представителя той школы и той партіи, противъ которой была совершена реформа, Стефана, ясно выразившаго свое неодобреніе?

На этотъ вопросъ представляются слѣдующіе отвѣты. Подчиняя себѣ церковное управленіе, Петръ Великій никакъ не хотѣлъ оскорблять частныхъ лицъ, пользовавшихся уваженіемъ и сочувствіемъ большей части духовенства и народа. Онъ долженъ былъ желать, напротивъ того, чтобы реформа совершилась какъ можно тише и безъ сильнаго перелома; поэтому, за тѣмъ, кто занималъ первое мѣсто въ нашей іерархіи до учрежденія Духовной Коллегіи, онъ оставилъ и подтвердилъ это первенство. Далѣе, присутствіе Стефана Яворскаго въ Синодѣ было даже необходимо. Исключивъ его, Петръ Великій въ его лицѣ исключилъ бы цѣлую партію въ нашей Церкви и этимъ самымъ показалъ бы, что учрежденіе Духовной Коллегіи было дѣломъ другой партіи, слѣдовательно обличило бы его въ односторонности.

Таково оно было, но Петръ хотѣлъ скрыть этотъ порокъ и явить преобразованіе, какъ дѣло всей Церкви. Этотъ обманчивый видъ оно получало присутствіемъ Стефана Яворскаго въ Синодѣ, изъявлявшимъ его соглашеніе на всѣ новыя дѣла и учрежденія.

Наконецъ, должно сказать, что если бы Петръ поступилъ иначе, то его преобразованіе не имѣло бы того значенія, которое оно теперь получило. Какъ дѣло чисто отрицательное, какъ противодѣйствіе католическому вліянію, оно должно было пасть на тѣхъ, которые находились подъ этимъ вліяніемъ. Но, такъ какъ противодѣйствіе въ свою очередь

было односторонно, то, если бы не были поставлены ему предѣлы, оно могло бы дойти до самыхъ вредныхъ крайностей. Вводя Стефана Яворскаго въ Синодъ и давая ему почетное первенство, Петръ Великій безсознательно, а можетъ быть даже съ сознаніемъ, полагалъ границы своему и Ѳеофанову протестантскому направленію.

Итакъ, въ самой Духовныхъ Дѣлъ Коллегіи получили мѣсто представители двухъ противоположныхъ началъ: Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ. Но первый вступалъ въ нее какъ побѣжденный; преобразованіе и новое направленіе, предписанное духовенству, противорѣчило убѣжденію Стефана Яворскаго; онъ не могъ принимать въ немъ дѣятельнаго участія. Со времени открытія Синода, личность Стефана исчезаетъ за личностью Ѳеофана, болѣе и болѣе выдающеюся впередъ. Только въ смиренныхъ докладахъ, какіе предлагались иногда Синодомъ на разрѣшеніе Государю и въ которыхъ упоминается о прежнихъ, отмѣненныхъ правахъ, слышится слабѣющій голосъ престарѣлаго и въ то время удрученнаго болѣзнью и скорбью Стефана. Но этотъ голосъ не вотще доходилъ до слуха Петра Великаго. Довольный тѣмъ отношеніемъ, въ которое онъ поставилъ къ себѣ Церковь, онъ дѣйствительно возвратилъ ей нѣкоторыя изъ прежнихъ ея правъ. Такъ, напримѣръ, управленіе церковными имѣніями отдано было подъ вѣдомство Духовной Коллегіи [1]), запрещено было брать по наговорамъ и допрашивать духовныя лица въ другихъ коллегіяхъ и приказахъ, кромѣ Духовной Коллегіи [2]); послѣдней поручено вѣдать податьми и судомъ всѣхъ служителей

---

[1]) Полное Собр. Закон. т. IV. Резолюціи на докладные пункты отъ Синода. 1721 г. Февр. 14. Докл. 5. „Патріарши, архіерейскіе и монастырскіе вотчины, сборами и правленіемъ, которые вѣдомы были въ Монастырскомъ Приказѣ, въ одной Духовной Коллегіи вѣдать ли, того ради, что оные отъ гражданскихъ управителей пришли въ скудость и пустоту; а Духовная Коллегія присягою обязалась какъ въ вѣрности, такъ и въ искавіи интереса Царскаго Величества противъ прочихъ коллегій не менши; и въ Регламентѣ Духовномъ положено, что такое правленіе надлежитъ до Духовной Коллегіи?“ Рез. „Быть по сему“.

[2]) Резол. на докл. пункты Синода 1721 г. Марта 15. Пунктъ 3. „Духовныя персоны, до опредѣленія духовнаго Правительства по разнымъ касающимся до нихъ дѣламъ, браны были въ разныя канцеляріи и приказы; а отнынѣ дабы

и крестьянъ архіерейскихъ и монастырскихъ, за исключеніемъ дѣлъ криминальныхъ [1]). Дѣтей священнослужителей велѣно обучать въ школахъ при архіерейскихъ домахъ и уволить отъ посѣщенія свѣтскихъ школъ [2]). Но, несмотря на прошеніе Синода, Петръ Великій не согласился отдать попрежнему монастырямъ ихъ вотчины и доходы [3]), а также,

---

Вашего Величества всемилостивѣйшимъ указомъ повелѣно было, чтобы до оныхъ духовныхъ персонъ не касалось по оговорамъ, изслѣдовать о томъ въ духовномъ правительствѣ, доколѣ изъ нихъ до кого не дойдетъ до розыска гражданскаго суда, дабы иногда безвинные не страдали со злодѣями въ темницахъ. А ежели какая духовная персона яти будетъ въ явномъ какомъ злодѣйствѣ, о таковыхъ слѣдовать въ гражданскомъ судѣ, токмо для снятія чина присылать въ духовное правительство". Резол. „На которыхъ оговоръ какой будетъ (кромѣ тяжкихъ государственныхъ дѣлъ), въ какомъ партикулярномъ злодѣяніи, такихъ отсылать къ Синоду, противъ сего пункта силы, пока оные до гражданскаго суда приличны будутъ, а самимъ не брать въ коллегіи, или гдѣ инде, и не держать. И долженъ каждой челобитчикъ въ злодѣяніи на духовныхъ нигдѣ инде бить челомъ, токмо въ Синодѣ. Сіе разумѣется о брани бою, кражѣ и прочихъ тому подобныхъ дѣлъ, а не о тѣхъ, которые тяжебныя дѣла, къ которымъ сами духовные себя привязали это выраженіе, употребленное Петромъ въ его резолюціи, послѣ того, отъ своего лица, повторялъ Синодъ), яко какая покупка, промыслы, откупы, торги и прочее тому подобное, еже гдѣ опредѣлено всѣмъ, тамъ и на духовныхъ бить челомъ. На примѣръ: въ иностранныхъ торгахъ—въ Коммерцъ Коллегіи, во внутреннихъ торгахъ, промыслахъ, откупахъ—въ Камеръ Коллегіи и прочее тому подобное".

[1]) Резол. на докл. пункты Синода 1721 г. Ноября 19. Крестьянъ, которыхъ разорили гражданскіе управители, „яко разсыпанную храмину удобнѣе видится имѣть подъ однимъ вѣденіемъ и охраненіемъ Синода", даже въ криминальныхъ дѣлахъ. Резол. „Архіерейскимъ и монастырскимъ крестьянамъ судомъ между себя, и кто на нихъ будетъ бить челомъ... также и податьми вѣдомымъ быть въ Синодѣ... и отсылать куда слѣдуетъ, а крестьянамъ и прочимъ вѣденія Синодскаго духовнымъ и мірскимъ на свѣтскихъ, которые не вѣдомы въ Синодѣ, бить челомъ тамъ, гдѣ ихъ соперники вѣдомы".

[2]) Синодскій указъ. 1722 г. Мая 31.

[3]) Резол на докл. Синода 1722 г. Апрѣля 12. „Понеже опредѣлено нынѣ быть въ монастыряхъ лазаретамъ и довольствовать и покоить больныхъ драгунъ и солдатъ по примѣру Морскаго Регламента, того ради проситъ Синодъ, дабы монастырскія вотчины со всякими доходы отданы были монастырямъ по прежнему, понеже безъ оныхъ учрежденія лазаретовъ учинить и по оному Регламенту содержать и помянутыхъ больныхъ довольствовать и покоить будетъ нечѣмъ". Резол. „Служивымъ людямъ старымъ и увѣчнымъ давать рядовымъ противъ черящовъ, а офицерамъ и унтеръ-офицерамъ по полторы порціи и т. д."

вопреки желанію Синода, ограничилъ кругъ судопроизводства духовнаго. *)

Во всѣхъ этихъ прошеніяхъ и докладахъ, вообще въ этомъ стремленіи удержать все, что было можно, изъ древнихъ правъ, которыя духовенство теряло, обнаруживается присутствіе въ Синодѣ Стефана Яворскаго. Занимаясь, кромѣ того, управленіемъ своей епархіи, устройствомъ основаннаго имъ въ Малороссіи Нѣжинскаго монастыря, продолжая въ праздники говорить проповѣди, и свободное время проводя за книгами, которыя были ему, по собственнымъ его словамъ „сокровище и богатство паче тысящъ злата и сребра дражайшее", онъ приближался къ концу своего многотруднаго земнаго поприща. Скорбь и жестокій недугъ ускорили его смерть. Онъ умеръ въ 1722 г. Ноября 27, оставивъ по примѣру нашихъ древнихъ святителей трогательное завѣщаніе и тестаментъ, по которому лучшую часть своего имущества, свою библіотеку, онъ завѣщалъ, съ подробнымъ наставленіемъ, какъ беречь ее, любимому имъ Нѣжинскому монастырю.

Между тѣмъ, Ѳеофанъ Прокоповичъ неутомимо и ревностно трудился надъ исполненіемъ предначертаній, изложенныхъ въ Регламентѣ. Хотя въ Духовной Коллегіи онъ занималъ только третье мѣсто, но онъ въ ней первенствовалъ мыслью, онъ былъ ея душою. Обыкновенныя дѣла управленія, судопроизводство и пр., кажется, мало его занимали; за то органомъ внутренняго дѣйствія Синода на умы и нравы былъ онъ. Всѣ поученія и увѣщанія, изданныя въ то время отъ лица Коллегіи, проникнуты однимъ характеромъ и принадлежатъ ему. Онъ постигнулъ и усвоилъ себѣ великую мысль Петра—сблизить духовенство съ народомъ, и посредствомъ цѣлаго ряда простыхъ и ясныхъ по-

*) Резол. на докл. Синода 1722 г. Апрѣля 12. Слѣдующія дѣла, подлежавшія суду патріаршему, отнесены были къ суду свѣтскому. „О любодѣйствѣ, о блудномъ насиліи, о насильномъ господей съ рабынями своими блудодѣйствѣ, о кровосмѣшеніи, о насильномъ къ браку похищеніи, о дѣтяхъ прижитыхъ блудодѣйствомъ, о дѣтяхъ-же, которыя рождаются отъ совокупившихся въ родствѣ до разлученія брачнаго ихъ союза, о посяганіи и женитьбѣ дѣтей безъ воли родителей ихъ".

ученій, написанныхъ именно для него и направленныхъ къ опредѣленнымъ цѣлямъ, къ искорененію того или другаго предразсудка, къ разрѣшенію возникавшихъ недоумѣній, управлять его умственнымъ и нравственнымъ развитіемъ.

Ропотъ недовольныхъ учрежденіемъ Синода дошелъ до Ѳеофана, и онъ поспѣшилъ представить возраженія на всѣ обвиненія и разрѣшить вопросы. Четыре трактата были имъ написаны по этому случаю: „О возношеніи имени патріаршаго въ церковныхъ молитвахъ, чесо ради оно въ Россіи отставлено. Петерб. 1721 г.—Розыскъ историческій, коихъ ради винъ и въ яковомъ разумѣ были и нарицались Императоры Римстіи какъ язычестіи, такъ и христіанстіи понтифесками или архіереями многобожнаго закона, а въ законѣ христіанствѣмъ христіанстіи государи могутъ ли нарещись епископы и архіереи и въ яковомъ разумѣ. 1721 г.—Трактатъ, въ коемъ изъясняется, съ коего времени началось патріаршеское достоинство въ Церкви, и какимъ сбразомъ 400 лѣтъ Церкви управляемы были безъ патріаршества и донынѣ нѣкоторыя не подлежатъ вселенскимъ патріархамъ.—Аргументы изъ Соборовъ, декретовъ и дипломовъ императорскихъ, которыми доказывается, что Императоры имѣли попеченіе о церкви“ Два послѣдніе трактата не были напечатаны.

Изъ однихъ заглавій видно, что Ѳеофанъ Прокоповичъ развивалъ теорію противоположную теоріи Стефана Яворскаго. Онъ отрицалъ необходимость единодержавія въ Церкви, предпочитая ему управленіе соборное, и старался выставить ту сторону Церкви, въ которой допускается участіе свѣтской власти. Стефанъ, напротивъ того, защищалъ, какъ мы видѣли, патріаршество и особенно обращалъ вниманіе на другую сторону Церкви, не подлежащую никакой внѣшней власти. *)

Противъ раскольниковъ, благодаря Ѳеофану, приняты были новыя мѣры. Онъ понялъ, что главною причиною ихъ отпаденія отъ Церкви и препятствіемъ къ ихъ обращенію было глубокое ихъ невѣжество, и что поэтому, вмѣсто бран-

*) Мы не могли достать ни одного изъ этихъ трактатовъ, и потому не можемъ подробно опредѣлить ученія Ѳеофанова.

чивыхъ сочиненій и насильственныхъ мѣръ, должно было прибѣгнуть къ увѣщанію, стараться побѣдить ихъ недовѣрчивость и просвѣтить ихъ. Въ этомъ духѣ написаны два изданныя отъ Синода увѣщанія. Въ первомъ, отъ 1722 г. Января 27, всѣ раскольники раздѣлены на двѣ категоріи „Едини суть злобніи и желчнаго сердца, другіе же не отъ злобы противятся, но отъ предпріятаго себѣ мнѣнія противнаго.“ О первыхъ должно молить Бога, „да отыметъ отъ нихъ сердце каменно и да дастъ имъ сердце плотяно“. Вторыхъ Синодъ умоляетъ, да не отвергаютъ поученія и совѣтовъ и да не руководствуются однимъ своимъ непросвѣщеннымъ разумомъ. Въ примѣръ добросовѣстнаго заблужденія, происходящаго отъ легковѣрія, приводится выписанное нами выше извѣстіе о единомышленникѣ Талицкаго. Въ заключеніе объявляется Императорскій указъ: „да всякъ, ктобы ни былъ, ежели въ книгахъ прежденечатанныхъ, такожъ и которыя впредь съ разсужденія и опредѣленія Синодальнаго будутъ печатаны, покажется кому нѣкое сомнительство, приходилъ бы съ объявленіемъ онаго сомнительства въ Святѣйшій Правительствующій Синодъ, безъ всякаго подозрѣнія и опасенія, и таковому во ономъ Синодѣ то сомнительство изъяснено будетъ отъ Святаго Писанія, и оный сомнитель, по тому разсужденію, сомнительства своего удовольствуется рѣшеніемъ.“ *)

Того же года, Апрѣля 3, изданъ отъ Синода Манифестъ къ раскольникамъ и велѣно читать его въ церквахъ. Въ немъ изъявляетъ Св. Синодъ „что никакъ не имѣетъ намѣренія силою ихъ удерживать и раздражать, но со усердіемъ требуетъ свободнаго съ ними о противности ихъ разглагольствія. И ежели которые пожелаютъ не отъ принужденнаго, но отъ произвольнаго своего усмотрѣнія къ Святѣй Церкви обратится, тѣ приняты будутъ усердно; а которые явятся къ таковому обращенію неприклонны, тѣмъ дана будетъ неудержанная свобода“.

Для большаго ихъ обезпеченія, имъ предлагается сочинить для себя охранные листы и обязательныя письма. Толь-

*) Полное Соб. Закон., т. VI.

ко тѣ подпадутъ суду гражданскому и казни безъ помилованія, которые не явятся на срокъ для тихаго, кроткаго и безопаснаго разглагольствія „и пойманы будутъ, какъ учители и проповѣдники раскольническіе“. Тѣ явно докажутъ, что „вѣдая лесть и лжу свою, но ради суетной чести и прекормленія, учительми въ простомъ народѣ являлися и пр.“ Къ назначенному сроку не явился ни одинъ раскольникъ.

Темное дѣло царевича Алексѣя, его удаленіе отъ престолонаслѣдія, противное древнему обычаю, и судъ надъ нимъ многихъ привели въ недоумѣніе и родили сомнѣніе: имѣетъ ли право Монархъ, мимо старшаго сына и даже мимо всѣхъ ближайшихъ наслѣдниковъ, избирать себѣ, кого ему угодно, въ преемники престола. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, Ѳеофанъ сочинилъ трактатъ изданный въ 1722 г. подъ заглавіемъ: „Правда воли Монаршей во опредѣленіи наслѣдника державы своей“, т.-е., воля Монаршая въ опредѣленіи наслѣдника имѣетъ всю силу права. Доказательства почерпнуты имъ изъ свойства родительской и Монаршей власти вообще, изъ свойства Монархіи неограниченной, изъ Священнаго Писанія, изъ историческихъ примѣровъ и изъ соображеній разума. Не входя въ подробное разсмотрѣніе этого трактата, по предмету для насъ постороннаго, выпишемъ только замѣчательное его заключеніе. Исчисливъ и опровергнувъ всѣ возраженія, Ѳеофанъ говоритъ: „Развѣ бы еще сказалъ кто: что дѣло сіе у насъ не бывало. Хотя бы и не бывало, что противно? Бывало у Персидовъ, у Египтянъ, у Грековъ, и т. д. Что же, хотя бы у насъ и не бывало, есть ли доброе и полезное есть, якоже есть? Бѣдни мы были, естьли не было у насъ, а благополучни, что и у насъ настало. Первѣе явилося огненное оружіе у прочихъ народовъ, нежели у насъ: но естьли бы и къ намъ оное доселѣ не пришло, что̀ бы была, и гдѣ бы уже была Россіа? Тожде разумѣй и о книжной типографіи, о архитектурѣ, о прочихъ честныхъ ученіяхъ. Разумный есть и человѣкъ и народъ, который не стыдится перенимати доброе отъ другихъ и чуждыхъ: безумный же и смѣха достойный, который своего и худаго отстати, чуждаго же и добраго приняти не хощетъ. Достоинъ таковый сего сужденія, что, хотя бы и

за премногія и великія службы своя искалъ себѣ повышенія чести, то отогнати его таковымъ отвѣтомъ: у тебе таковая честь не бывала. Но что не бывало и настало, то развѣ новостію опорочитися можетъ: да какъ праведно, уже выше мы показали. Солжетъ же явно, кто дѣло сіе и у насъ не бывалое наречетъ: понеже противное показуется отъ Великаго Князя Іоанна Васильевича, отъ великаго Владиміра, дѣтямъ своимъ государство раздѣлившаго, и прочихъ. Но кто сказати посмѣетъ, что и многочастно сіе дѣло у Россійскихъ Монарховъ не бывало? Многимъ исторіи невѣдущимъ мнится, что и женитвы Государей нашихъ съ иностранными не бывали: есть же извѣстно противное. Се едино истинно, что у насъ, за скудостію ученій, совершенная исторіа не бывала: и потому скудоумніи человѣцы, чего не знаютъ, было ли, помышляютъ, но безумно, что оное никогда не бывало".

Въ Духовномъ Регламентѣ цѣлая статья была посвящена должностямъ епископа; но не было говорено въ особенности ни о церковномъ причтѣ, ни о монашескомъ чинѣ. Для восполненія этого недостатка, Ѳеофанъ сочинилъ къ Духовному Регламенту прибавленіе. Оно было исправлено Государемъ и по именному его указу подписано всѣмъ Синодомъ и публиковано въ 1722 г. въ первыхъ числахъ Мая.

Мы выпишемъ изъ первой части „О пресвитерахъ, діаконахъ и прочихъ причетникахъ" тѣ мѣста, которыя имѣютъ особенное отношеніе къ тому времени, къ господствовавшимъ тогда злоупотребленіямъ.

1. „Не ставить въ священники и діаконы ни единаго, который въ школѣ дому Архіерейскаго не наставленъ есть, а покамѣстъ школы оныя будутъ, то ставленикомъ велѣть изучить книжицы о вѣрѣ и законѣ христіанствѣмъ, о должностехъ всѣхъ чиновъ".

2. „Приходящій ставленикъ да имѣетъ въ доношеніи извѣстное отъ прихожанъ своихъ свидѣтелство, что его знаютъ быть добраго человѣка".

3. „Въ томъ же доношеніи да будетъ имянно написанная руга или земля, священнику прихода онаго опредѣленная, за руками прихожанъ и за рукою ставленика, что онъ хощетъ быть доволенъ руги оныя или земли".

4. „Пріятаго ставленика испытывать не хаяжа ли онъ, не сказуетъ ли своихъ о себѣ или и о иномъ сновъ и видѣній: ибо отъ таковыхъ каковаго добра надѣятися, развѣ бабьихъ басенъ, и вредныхъ въ народъ плевелъ, вмѣсто здраваго ученія.“

5. „Предъ поставленіемъ во священство, да проклянетъ ставленикъ публично въ церкви вся имянно расколническія согласія.“

7. „Должни священницы знать наипаче сія, како на исповѣди кающихся, аще кого студенаго и безъ умиленія видятъ, судомъ Божіимъ устрашить: аще же кого видятъ сумняшагося и ко отчаянію преклоненнаго, како таковаго возставить... како посѣщать и утѣшать болнаго, како утверждать и напутствовать словомъ умирающаго и пр. Сія суть воистинну нужнѣйшія священникомъ должности... Того ради подобаетъ написать главизны, къ вышепомянутымъ нуждамъ служащыя, и тыябъ священникъ, выучивъ наизусть, говорилъ, или изъ книжицы прочитовалъ, и пр.“.

8, 9, 10, 11, 12, 13. Предлагаются наставленія, какъ поступать на исповѣди. Если духовный сынъ откроетъ священнику на исповѣди злое намѣреніе на Государя, на царскую фамплію или заговоръ, измѣну, бунтъ и въ томъ не покается; то священнику не давать ему отпущенія грѣховъ и донести объ немъ, куда слѣдуетъ. Также поступать въ случаѣ народнаго соблазна, уже совершеннаго, какъ то разглашеннаго ложнаго чуда, и пр. Въ этой статьѣ каждый священникъ долженъ присягать передъ поставленіемъ. *)

14. „Понеже многіе, въ Писаніи неискусные священники держатся за требникъ какъ слѣпые, и отлучая кающихся на многія лѣта, кажутъ что̀ написано, а толку не знаютъ, и въ такомъ неразсудствѣ иныхъ и при смерти причастія не сподобляютъ и извиняются тѣмъ, что безъ эпитиміи нельзя, а эпитимію когда уже тому имѣть, которому въ болѣзни сущему, смерть не ждетъ: того ради предлагается сицевое

*) См. Именной указъ 1722 г. Апрѣля 28, и Объявленіе, публиков. Синодомъ тогожъ года, Мая 17, въ которомъ исчислены случаи, вслѣдствіе которыхъ изданo это предписаніе.

разсужденіе". Въ этомъ разсужденіи опровергается католическое понятіе объ эпитиміѣ, т. е. ея необходимость, какъ *удовлетворенія*, и доказывается, что она имѣетъ силу и значеніе *врачеванія*, и потому не всегда должна быть налагаема, а когда налагается, то смотря по душевному расположенію кающагося можетъ быть увеличена и сокращена.

15, 16, 17. Запрещается священникамъ укрывать раскольниковъ.

18. Священникамъ не ходить въ частные дома служить вечерни или заутрени; ибо это дѣлается изъ тщеславія.

19. Во время литургіи не позволять предстоящимъ между собою разговаривать, „и о семъ выходя говорить не обинуяся".

20. Скитающихся черицовъ, раскольническихъ учителей и пустосвятовъ ловить и отсылать къ архіереямъ.

21. Дѣломъ своего служенія не торговать.

22. Предполагается опредѣлить, сколько къ каждой церкви должно быть приписано прихожанъ, и сколько священнику со всѣмъ причтомъ требовать отъ нихъ въ годъ.

23. Бѣглыхъ поповъ не принимать, лишнихъ не ставить; ибо „многіе ставятся, бѣжа отъ службы".

24, 25, 26. Принять мѣры, чтобы попы не скитались и самовольно никуда не отлучались.

27, 28. Священникамъ не держать при себѣ въ причтѣ сродниковъ, не безчинствовать, не шумѣть на улицахъ, не напиваться, не храбрствовать въ боякъ кулачныхъ и пр.

29. Держать въ Церквахъ метрическія книги.

30. „Долженъ быти прилѣжный совѣтъ въ Святѣйшемъ Правителствующемъ Синодѣ, что̀ дѣлати со овдовѣлыми іереи и діаконы, наипаче же которые въ юности своей овдовѣли. Былъ доселѣ обычай постригать таковыхъ въ монахи, но какоже таковый изречетъ предъ Богомъ обѣщаніе, что онъ не отъ нужды въ чинъ монашескій идетъ? Что же еще, когда онъ и не ощущаетъ въ себѣ дарованія сего, и весма того не хотѣлъ бы? Понуждать не надобно, а въ самовластномъ произволеніи со искушеніемъ постригать мощно".

О правилахъ чина монашескаго мы упомянемъ на концѣ, собравъ, для лучшаго обозрѣнія, въ одну статью всѣ мѣры, принятыя для исправленія и преобразованія монашества.

Въ первой части нашего изслѣдованія мы видѣли, какъ перешло къ намъ, въ формѣ системы, ученіе католиковъ объ оправданіи. Это ученіе не могло остаться отвлеченнымъ вопросомъ науки. Изъ ея сферы оно перешло въ народную жизнь. Такъ въ XVII и XVIII столѣтіи въ нашемъ народѣ господствовала глубоко-вкорененная мысль, что можно заслужить вѣчную жизнь дѣлами, и что достоинство дѣла измѣряется его трудностью, опасностью или страданіемъ, съ которымъ оно сопряжено. Множество встрѣчается примѣровъ людей, умышленно бросавшихся въ опасности, искавшихъ самыхъ мучительныхъ родовъ смерти и думавшихъ чрезъ это заслужить вѣчную жизнь. Толпа смотрѣла на нихъ съ благоговѣніемъ, какъ на мучениковъ и завидовала имъ. Никто лучше Ѳеофана не могъ противодѣйствовать этой нравственной болѣзни. Онъ, глубоко изучившій корень зла и поразившій его въ области науки, понималъ тѣсную связь отвлеченнаго догмата съ фанатизмомъ и изувѣрствомъ, исказившимъ народную жизнь.

Въ запискахъ Петра Великаго, по свидѣтельству Голикова, встрѣчается слѣдующая замѣтка: „написать книгу о ханжахъ и изъяснить блаженства (кротость Давидову и прочее), что не такъ, какъ они думаютъ, и приплесть оную ко требникамъ и проч.; также, что не противились мученики въ свѣтскихъ дѣлахъ“. На требованіе Петра Великаго сочинена Ѳеофаномъ Прокоповичемъ книга подъ заглавіемъ: „Христовы о блаженствахъ проповѣди толкованіе“, одно изъ лучшихъ его твореній, объясняющее очень много въ тогдашнемъ умственномъ и нравственномъ развитіи Русскаго народа; напеч. въ 1722 году.

Эта книга представляетъ двѣ стороны: отрицательную и положительную. Въ первой опровергаются ложные толки о блаженствахъ, во второй—доказывается истинный смыслъ текстовъ. Въ первой помѣщены всѣ ложныя мысли, бывшія въ то время въ ходу. Такъ, въ толкованіи на первое блаженство (*блажени нищіи духомъ*) авторъ говоритъ:

„Худый толкъ есть: чрезъ нищету здѣ ублажаемую разумѣти нищету просто вещественную, якоже толкуютъ по себѣ человѣцы лѣнивіи, прошаки и волокиты безстудніи и прочіи имъ подобніи. Ибо вещественная нищета сама собою есть вещь средняя, ниже Богу любимая, ниже Богу противная. .. Но и запрещаетъ Богъ нищету отъ лѣности раждаемую. Нищета же духовная (о которой здѣсь говорится) не ино что есть, точію познаніе и исповѣданіе духовныя нашея предъ Богомъ скудости, како ничтоже и помыслити богоугодное сами отъ себе не доволни есмы, но доволство наше отъ Бога есть; како грѣшни есмы и гнѣва Божія достойни, и безъ милосердія его оправдатися не могущіи... Сію же добродѣтель ублажая, Господь обѣщаніемъ своимъ описуетъ блаженство ея: обѣщаетъ бо ей царствіе небесное. Сіе же не того ради, акн бы самая таковая духовная нищета достойная собою была царствія небеснаго, туне бо подастъ намъ Богъ благодать свою и благодати его плоды“ и проч.

Далѣе, въ толкованіи на третье блаженство (*блажени кротцыи*) Ѳеофанъ обличаетъ людей притворяющихся кроткими: „Голову, напримѣръ, на едино плечо преклоняютъ, голосъ отончеваютъ, осклабляются безвременно, воздыхаютъ часто и безъ причины, и прочая. Далъ бы Богъ дабы умудрился иногда простый народъ, и хотя бы отъ сихъ удобопознаваемыхъ лестцовъ оберегалъ себе“.

Въ статьѣ *о миротворцахъ* мы встрѣчаемъ сильную выходку противъ пагубнаго успокоенія духовенства: „Прелестніи суть миротворцы или мирсказатели и оніи, которіи не попускаютъ проповѣдати въ народѣ, каковая у насъ вражда съ Богомъ и междособная съ ближними, за умноженіе прегрѣшеній исякшей любви у многихъ, и за оскудѣніе ученій нашедшей тмѣ невѣденія пути спасеннаго и умножившымся суевѣріямъ. Таковіи суть отъ духовнаго чина оніи, которіи оберегая себе, да не стыдно имъ будетъ, яко невѣжди суть, и во своемъ званіи нерадивіи, еще и искуснѣйшей отъ нихъ братіи завидя, обыкли на дѣло учителское прерѣцати: на что намъ учители и ученія, на что проповѣди? Православніи христіане есмы,

сіяетъ благочестіе. Церковь святая процвѣтаетъ. Таковыя ихъ рѣчи мнятся быти мирныя, не велятъ ничего опасатися вводятъ въ совѣсти человѣческія безпечаліе и тишину. Но мнимый се и мечтанный миръ проповѣдуете, о друзи! Лице притворное, а не сущую вещь показуете. Что бо ползуетъ, что въ книгахъ православныя догматы, аще оныя намъ невѣдоми суть; что ползуетъ, что въ Писаніи заповѣди, аще ихъ или не вѣдаемъ, или не творимъ?[24]

Въ той же статьѣ Ѳеофанъ даетъ прекрасныя наставленія, какъ должно обращать раскольниковъ и вообще вести споры о предметахъ вѣры: „Должни убо суть искусніи учители, аще великаго сего миротворенія участницы желаютъ быти, искусно, ясно и доводно показовати народу, что помянутыя и имъ подобныя вещы весма суть среднія, и прѣніе о оныхъ есть суетное: но и сіе внушати имъ подобаетъ, что аще кто вещь среднюю упрямствомъ своимъ поставитъ въ догматъ, той уже самъ еретикъ есть, понеже дѣлаетъ то составомъ вѣры, что́ Богъ не здѣлалъ“. ..

„Должни же суть (миротворцы) блюстися всѣхъ таковыхъ, и въ дѣлѣ и въ словѣ и въ пишемыхъ отъ себе разсужденіяхъ, дѣйствій, которая раздражаютъ сердце человѣческое: ибо таковая раздражителная дѣйствія не токмо мира составити не могутъ, но еще и вящшыя распри и раздоры вводятъ. Суть же именно сія наипаче: слово или тѣлесное движеніе гордое, презрѣніе и руганіе лицъ спорныхъ; клевета на своихъ соперниковъ и насилное на несогласующихся намъ наступателство“.

Почисленные пороки Ѳеофанъ разбираетъ подробно и доказываетъ, какъ они вредны. Этимъ онъ обличаетъ характеръ тогдашней полемики, прибѣгавшей къ брани, къ ругательствамъ и даже къ клеветамъ, когда чрезъ нихъ можно было надѣяться выиграть дѣло. Въ этомъ отношеніи Ѳеофанъ стоялъ безконечно выше своихъ современниковъ. Мѣры насилія противъ еретиковъ, какъ средства къ ихъ обращенію, онъ осуждаетъ.

Послѣднія три блаженства Ѳеофанъ Прокоповичъ совокупилъ въ одну статью, и здѣсь то мы находимъ сильное обличеніе на самовольно дерзающихъ на страданія и смерть:

„Мнози не смотря на вину, коея ради страждетъ кто, токмо самаго ради страданія ублажаютъ страждущаго. Сіи суть отъ числа оныхъ меланхоликовъ, которіи аки бы присяжніи враги добра чуждаго, когда видятъ человѣка во здравіи, чести и всякомъ благосостояніи пребывающаго, ненавидятъ его, аки бы за самое то виннаго: видяще же другаго злостраждуща, аще и праведно, за злодѣйство, любятъ и ублажаютъ, яко сего блаженства участника Любятъ же не сердца соболѣзнованіемъ, еже творити и злодѣемъ по закону Божію должни есми, но услаждаяся самимъ ближняго своего окаянствомъ. А когда тотже бѣдный отъ бѣдъ своихъ къ благополучію, аки отъ волнъ морскихъ, на брегъ выдетъ, паки оными возненавидѣнъ будетъ".

„Суть же и отъ числа самихъ злодѣевъ, которіи за явное злодѣйство страждуще, украшаютъ предъ другими страданіе свое, акибы блаженное, и приводятъ страданія образы, яко страдали пророцы, апостоли, мученицы, страдалъ и самъ Христосъ. И се есть необычная гордыня: страждуще за грѣхъ, дерзать дружитися со Христомъ или входити въ число великихъ Божіихъ угодниковъ, вѣчныя ради правды пострадавшихъ, *ихъ же не бы достоинъ весь міръ*. Обличаетъ таковыхъ оправданный на крестѣ разбойникъ", и т. д.

„Велми же прелщаются тіижде окаянницы, когда и сіе съ собою помышляютъ, что за самое нынѣшнее приговоренное имъ мученіе очистятся отъ грѣхъ своихъ, аще бы и безъ покаянія на мученіи умерли. Лесть се превеликая змія древняго, не сладкимъ уже яблокомъ, но и самимъ горкимъ смерти вкушеніемъ къ вѣчной погибели отравляющая. Не нашею бо просто человѣческою, аще бы и весма чистаго и святаго человѣка, кровію спасемся, колми паче злодѣй не спасется страданіемъ своимъ: но язвою пострадавшаго за насъ Богачеловѣка псцѣлѣхомъ *и честною кровію, яко агнца неворочна и пречиста, Христа* избавихомся".

„Того ради, великій долгъ належитъ священникомъ, когда который отъ нихъ осужденнаго на смерть злодѣя наставляетъ и устроеваетъ ко спасенію, сказывать и прилѣжно впушать осужденному, да не летитъ себѣ таковымъ безум-

нымъ помысломъ, будто самою за злодѣйство смертію своею спасенъ будетъ; но крѣпко вѣдалъ бы, что аще не покается, будетъ ему смерть сія дверь къ вѣчной смерти; вѣдалъ бы и силу истиннаго покаянія, которое состоится по исповѣданіи грѣховъ своихъ и въ прошеніи съ вѣрою грѣховъ прощенія отъ Бога, смерти ради Сына Его, ходатая нашего; утверждати же и утѣшати бѣднаго онаго, дабы не мыслилъ, что уже поздно и нѣтъ времени къ покаянію, представляя отъ Писаній свидѣтелства и образы неисчетнаго къ намъ Божія благоутробія. Аще не тако осужденнаго наставитъ священникъ, взыщетъ Богъ души онаго отъ руку его".

„Обрѣтаются же и таковіи, которіи не по разуму ревнуя, страдать готовы за мнимую имъ правду, не разсуждая, достойно ли есть толикой ревности, о чемъ ревнуютъ до крове своея; многажды бо, что̀ они помышляютъ истинно быти, ложно есть: что̀ вмѣняютъ въ правду, самая есть неправость: что̀ почитаютъ яко богоугодное, есть богопротивное.... Таковая ревность не по разуму, хотя кажется по легкому разсужденію и невинна, и будто тотъ человѣкъ, который за неизвѣстное мнѣніе, яко за правду Божію ревнуя, гонитъ другихъ или самъ терпитъ гоненіе, тако бы могълъ извинятися предъ судомъ Божіимъ: „Праведный судіе, кая вина моя предъ тобою, аще и не поистиннѣ ревнуя гонихъ прочіихъ, или самъ пострадахъ? Неизвѣстно бо было мнѣ, что есть истинно: помышлялъ же я, что то, о чемъ ревновалъ, есть самая сущая истина и яко за твою славу тако крѣпко стоялъ. Вижду нынѣ, что погрѣшилъ я, но самое невѣжество извинитъ мене" Но не извинитъ невѣжество; пріиметъ бо отвѣтъ отъ судіи: для чего не первѣе со всякимъ прилѣжаніемъ искалъ истины; для чего слѣпо на дерзское дѣло устремлялся"....

„Еще суть и таковіи безумніи, которіи слышаніемъ или чтеніемъ славныхъ подвиговъ мученическихъ услаждаеми и акибы завидяще великимъ онымъ воиномъ Христовымъ славы ихъ, ищутъ и безъ причины страданія, или сами себе смерти предаютъ. Кажется, что таковіи обрѣстися не могутъ; но были и въ древняя времена во Африкѣ (До-

натисты) и недавно у насъ въ Россіи.... Въ Россіи у насъ голосная повѣсть вездѣ, что множество таковыхъ окаянныхъ, волею себѣ предали сожженію. О безумія и окаянства! Что глупыи, да отъ ума плоти своея дмящіися человѣцы возмечтали о Бозѣ, будто бѣдство и болѣзнь наша сама собою Богу есть пріятна? Богъ нашъ, о глупцы треокаянніи, Богъ нашъ не есть Неронъ, ни Каракалла, которымъ мучить людей за забавку было; есть Отецъ щедротъ и Богъ всякія утѣхи; есть врачъ душъ купно и тѣлесъ нашихъ, благъ нашихъ себѣ не требующій, а всѣхъ благъ намъ хотящій: а когда и наказуетъ насъ, не скорби нашей, но исправленія ищетъ. Аще же и вѣчнѣй погибели предаетъ крайне противныхъ себѣ и непокаянно до кончины злобствовавшихъ, и тогда не муками осужденныхъ, но непреложною своею правдою прославляется. И зри, каковыя плоды изыти могутъ отъ таковыхъ безумныхъ страдалцевъ. Когда бо таковый слышитъ законъ Божій: *якоже хощете да творятъ вамъ человѣцы, и вы творите имъ такожде*, помыслити въ себѣ можетъ: я хощу дабы мене мучили, то и мнѣ не грѣхъ другаго погубить...*) Не таковіили суть и паши расколщики, излиха враждебни, яростію дышущіи, Верховной власти зложелатели, щасливыхъ намъ викторій нелюбящіи, злоключеніемъ отечества веселящіися, весма человѣконенавистницы".

Только того страданіе угодно Богу, „кто за извѣстную истину, за догматы вѣчныя правды, еже есть оправданіе наше о Христѣ, за непремѣнный законъ Божій, стоя великодушенъ въ томъ и непреклонень, заслужитъ у человѣкъ вмѣсто любве ненависть и гнѣвъ, и вмѣсто благодѣянія таковой добродѣтели должнаго, заслужитъ гоненіе, узы, темницы, муки или и горкую смерть." По двумъ признакамъ можно узнать такого рода страданіе: „первое есть, да не самъ человѣкъ нарочно ищетъ себѣ мученія, аще и правды ради." (Приводятся многіе тексты и примѣры изъ Св. Писанія и Церковной Исторіи). Въ примѣръ противнаго, приводятся раскольники „которіи бѣшеною нѣ-

*) Это не простой логическій выводъ, а объясненіе факта современнаго См въ „Розыскѣ о Брынской вѣрѣ" статью о корельщикахъ и сожигателяхъ.

коею похотію жаждуще мученія, а въ мирѣ церковномъ отъ единовѣрныхъ себѣ обрѣсти не могуще, сами на себе лгутъ, и вину мученія достойную притворяютъ себѣ, да мучими будутъ: якоже слышали мы о нѣкоемъ, который, чтеніемъ мученическихъ подвиговъ усладився, и себѣ толикія славы возжелавъ, не обрѣтая, како-бы себѣ исходатайствовати страданіе и смерть, представилъ себѣ судіямъ, исповѣдуя, яко есть онъ отъ бунтовского полчища Булавинскаго; слышалъ токмо, а не видѣлъ оныхъ бунтовщиковъ. Вси воистинну таковіи самоубійцы суть, и безумнымъ славы мученическія желаніемъ, не токмо желаемаго лишаются, но и вѣчнымъ мукамъ подпадаютъ".

„Но коимъ уже именемъ наречемъ оныхъ, которіи ищуще себѣ злостраданія, не притворяютъ себѣ, но дѣлаютъ беззаконія, нарочно для того, дабы тѣлеса ихъ терзаема были? Имѣли бо окаянная времена наша и таковаго изумленія образцы: явился единъ и другій, которіи на Высочайшую власть не за нѣкую ея неправду (за что и самое предержащихъ властей поносити подданнымъ грѣхъ есть), но славитися дерзновеніемъ своимъ, и мнимымъ мужествомъ возжелавше, и тако забывше страхъ Божій, не убоялися изблевати досадителная дерзословія, хулы и укоризны, симъ будущія славы мечтаніемъ услаждающе себе: хвалимъ буду и блажимъ отъ всѣхъ, аще за сіе постражду; напишется о мнѣ исторіа, пронесется всюду похвала: не единъ удивлялся скажетъ о мнѣ: великодушенъ мужъ былъ, Царя обличилъ, мукъ лютыхъ не убоялся О окаяннїи сумозброды! Мало такихъ бѣшеными нарицати: есть се нѣкое зло, равнаго себѣ имени не имущее!"

Второй признакъ есть слѣдующій: „Аще кто отъ правовѣрныхъ за истину правовѣрія поиманъ и мукамъ преданъ будетъ, долженъ убо страдати мужественно, призывая Бога помощника, но со всякою кротостію, не укаряя ни мало судію мучителя ... Да видятъ отсюду (раскольники), какъ далече они отъ стопъ Христовыхъ и отъ пути спасеннаго заблуждаютъ, и богопротивнымъ своимъ шатаніемъ, аки съ крутыя стремнины верженіи, въ ровъ погибелный низпадаютъ. Таковіи плоды имѣемъ отъ скудости богослов-

ского ученія! Невѣжды бо злобніи и гордіи, читать толко грамоты изучившіеся, мечтаютъ о себѣ, что суть они уже совершеннїи мудрецы; не знающе же, что разумѣется во имени семъ „Писаніе Божественное,“ кую либо тетрадь, аще и пребезумно составленную нарицаютъ Божественнымъ Писаніемъ; и когда набредутъ на нѣкія повѣсти о мученикахъ недостовѣрныя, (яковыхъ въ разная темная времена безъ числа наплетено,) и увидятъ, что будто страдалецъ хулительно и укоризненно кричалъ на властей, услаждаются тѣмъ, яко мужественнымъ нѣкіимъ, по мнѣнію своему, дерзновеніемъ, и аки бы Плиною ревностію и тотчасъ и въ самихъ себѣ подобный пламень ощущаютъ: и тако, когда позоветъ случай, часто же таковаго случая и нарочно ищутъ, тогда слѣпою на муки отвагою вооружившеся, безстудно гремятъ лаями и укоризнами на властей, мечтающе непрестанно въ помыслахъ своихъ, какъ то ихъ дерзновеніе дивно и славно въ народѣ будетъ; ни мало же помышляютъ, каковое оное явится на судѣ Божіи“.

„Тако они окаяннїи мужественно въ пропасть адскую летятъ, и многимъ прочіимъ путь погибелный показуютъ. Того ради всѣхъ, непритворно Бога ищущихъ, отъ всего усердія молимъ здѣ, и увѣщаваемъ съ Павломъ апостоломъ: *блюдите, како опасно ходите: не якоже немудри, но якоже премудри, искупующе время, яко дніе лукави суть*, и т. д.“ *)

Мы представили замѣчательнѣйшія мѣста изъ отрицательной, обличительной, стороны толкованія о блаженствахъ. Положительная сторона содержитъ въ себѣ полное и уже извѣстное намъ ученіе Ѳеофана Прокоповича объ оправданіи, изложенное со всею простотою и ясностію ему свойственною.

Исправленіемъ монашества заключилось преобразованіе дѣлъ церковныхъ. Мы пройдемъ теперь весь рядъ указовъ и постановленій Петра Великаго о монашествѣ и окончимъ проэктомъ Ѳеофановымъ.

Мы видѣли, какъ въ концѣ XVII и началѣ XVIII стол. монашество, въ то время уже глубоко испорченное, при-

*) Эта послѣдняя статьи о продерзателяхъ издана въ сокращеніи въ формѣ увѣщанія отъ Синода, по случаю дѣла Левина, въ 1722 г. Іюля 16. П. С. З. т. VI.

няло характеръ политической партіи, враждебной государству. Забывъ свое назначеніе, оно вошло самовольно въ мірскія дѣла и этимъ вызвало противъ себя дѣйствіе мірской власти. Государство обратилось къ этому привилегированному и безпокойному сословію, которое, несмотря на свои обѣты, пребывало въ мірѣ. и не хотѣло служить ему, и потребовало отъ монашества, чтобы наравнѣ съ другими сословіями оно трудилось надъ общимъ дѣломъ и приносило свою часть очевидной пользы.

Таковъ былъ взглядъ Петра Великаго на монашество, и къ этому клонились его учрежденія.

Съ другой стороны, въ сферѣ мысли, протестантизмъ произвелъ своего рода реакцію противъ монашества. Въ средніе вѣка, въ западной Европѣ, монашество получило огромное развитіе вслѣдствіе всеобщаго убѣжденія, что въ немъ заключался если не единственный, то по крайней мѣрѣ ближайшій и почти вѣрный путь къ спасенію. Это убѣжденіе было тѣсно связано съ ученіемъ объ оправданіи личными заслугами и объ оцѣнкѣ дѣлъ по ихъ трудности, о томъ, что всякое страданіе и всякое лишеніе есть заслуга предъ Богомъ. Развитое до крайностей, это ученіе внесло сѣмя порчи въ самое монашество (ибо многіе стали вступать въ него совсѣмъ не по призванію, а вслѣдствіе какой-то обязанности) и положило ужасное противорѣчіе между религіею и жизнью. Это противорѣчіе, сильно возчувствованное всѣми, эта тоска по жизни была одною изъ причинъ реформаціи.

Протестанты опровергли католическое ученіе о монашествѣ и пустили въ ходъ ту мысль, что во всякомъ состояніи спасеніе возможно, и что тотъ вполнѣ угоденъ Богу, кто строго выполняетъ свои обязанности, какъ членъ семейства или какъ членъ народа; ибо не дѣла, каковы бы они ни были, оправдываютъ человѣка, а вѣра. Протестантская мысль въ свою очередь впала въ односторонность и вовсе отвергла монашество.

Если мы теперь обратимся къ Россіи, то мы увидимъ, что въ старину монашество имѣло въ общемъ народномъ сознаніи значеніе заслуги, дѣла спасающаго. Наши князья

и цари передъ смертію облекались въ схимы, какъ будто искупая черезъ это свое долгое пребываніе въ мірѣ. Разумѣется, одностороннее развитіе монашества, въ его исключительности, никогда не доходило у насъ до тѣхъ крайностей, до какихъ умышленно доводило его властолюбіе и разсчеты Западнаго духовенства; но, не менѣе того, оно давало возможность протестантской реакціи. Ѳеофанъ Прокоповичъ, какъ мы видѣли, часто и сильно возставалъ противъ католическаго понятія о монашествѣ. Онъ доказывалъ, что само по себѣ оно не есть еще заслуга, что служить міру и служить Богу можно равно и въ монастырѣ и въ мірѣ, что монашеская жизнь требуетъ особеннаго призванія и никакъ не есть обязанность для всѣхъ, и пр. Болѣе этого онъ не говоритъ, но личное нерасположеніе къ монашеству, неразлучно-связанному въ его представленіи съ понятіями лицемѣрія, притворства, суевѣрія, духовной гордости, ясно высказывается во многихъ мѣстахъ его сочиненій.

Итакъ, двойственный характеръ имѣла реакція противъ монашества; она совершалась въ сферѣ государства и въ сферѣ мысли, и была совокупнымъ дѣломъ Петра и Ѳеофана. Можно сказать, что первый въ каждомъ монахѣ склоненъ былъ видѣть празднаго человѣка, готоваго при удобномъ случаѣ сдѣлаться бунтовщикомъ; второй—католика, возлагающаго упованіе на свои личныя заслуги.

Мы уже говорили о двухъ указахъ 1701 г., вслѣдствіе которыхъ управленіе монастырскими вотчинами поручено было особому Приказу, а монастырямъ велѣно выдавать денежное жалованіе.

Другой указъ Петра Великаго, отъ 1720 г. Октября 16, содержитъ въ себѣ отмѣненіе этихъ указовъ. Вотъ его содержаніе: „Монастырскія вотчины, которыя отъ монастырей взяты, и всякими сборами вѣдомы были въ Монастырскомъ Приказѣ, кромѣ тѣхъ, которыя по именнымъ же его Великаго Государя указамъ, кому въ вѣчное владѣніе розданы, роздать въ тѣ монастыри и вѣдать ихъ тѣхъ монастырей архимандритамъ и игуменамъ по прежнему. А съ тѣхъ вотчинъ окладъ Монастырскаго Приказа и вновь всякіе положенные доходы, сбирая, имъ платить бездоимочно“, и пр.

Неизвѣстно, какія причины могли побудить Петра Великаго издать этотъ указъ; но можно сказать съ достовѣрностью, что онъ не былъ исполненъ, ибо, вслѣдъ за учрежденіемъ Духовной Коллегіи, управленіе всѣми церковными имѣніями отъ Монастырскаго Приказа было передано ей *) Это видно также изъ того, что въ 1722 г. Апрѣля 12, Синодъ просилъ Государя, чтобы монастырямъ по прежнему отданы были ихъ вотчины съ доходами, и не получилъ на это прямаго отвѣта.

Вторая часть Прибавленія къ Духовному Регламенту, какъ мы уже знаемъ, посвящена монашеству. Здѣсь уже не одни внѣшнія распоряженія, а цѣлый рядъ правилъ, долженствовавшихъ служить къ исправленію монашества.

Кого и какъ принимать въ монахи?

„Не принимать въ монахи человѣка ниже тридесятаго году возраста. Не принимать воина (кромѣ отъ Высочайшей власти получившихъ на то разрѣшеніе); явѣ бо есть, что тотъ не съ намѣреніемъ монашества приходитъ, но и грѣшитъ велми, бѣгая отъ службы своея. Сіе бо есть явное преслушаніе повелѣнія верховныя власти и вредъ наноситъ всему государству. Не принимать чуждаго крестьянина, развѣ бы имѣлъ отпускное писмо отъ своего помѣщика. Не умѣющихъ грамматѣ весма не постригать, кромѣ собственнаго Императорскаго Величества указу и синодальнаго опредѣленія. Не принимать мужа, жену живу имущаго. Женщинъ моложе пятидесяти лѣтъ не постригать. Вѣдомо же всѣмъ буди, и должни архимандриты и игумены сказывать приходящымъ въ монахи сынамъ, безъ воли родителской такожъ родителемъ обѣщающымъ чада, и мужемъ своихъ женъ, и женамъ мужей своихъ оставляющымъ, что богопротивное дѣло есть оставляти своихъ такъ, будто Христа ради, не разумѣя силы слова Господня, *аще кто оставитъ отца или матерь* и проч.; понеже то изрече Господь нашъ о нужномъ, а не о самовольномъ оставленіи.“

*) П. С. З. т. VI. Высоч. резолюціи на докладъ Синода 1721 г. Февр. 14.

„Смотрѣть прилѣжно о приходящемъ въ монахи, не обязанъ ли онъ долгами, не бѣгаетъ ли отъ суда за воровство, нѣтъ-ли за нимъ дѣла государева, и симъ подобная Приказныхъ же человѣкъ, безъ отпускнаго писма отъ губернатора, или воеводы, или отъ архіерея, или отъ монастыря, съ приписаніемъ руки ихъ, и со свидѣтелствомъ, что они свободни отъ дѣла приказнаго, не принимать. Тожъ разумѣется и о прикащикахъ".

Родителямъ малолѣтныхъ дѣтей не обрекать въ монашество. „Наблюдати сего накрѣпко, и тако обѣщанныхъ и принуждаемыхъ не постригати и не пріимати".

„Бездѣлный же и тщетный и сей обычай есть: дастъ нѣкто нѣсколко рублевъ вкладу въ монастырь, одолжая тако монастырь, чтобъ его, когда онъ похощетъ, принять въ монахи: и тогда онъ входитъ въ монастырь, какъ бы въ свою вотчину и за вкладъ свой, аки за долгъ нѣкій, угодія въ монастырѣ ищетъ и отъ настоятеля съ роптаніемъ истязуетъ: и уже мнѣніе у многихъ есть, что таковаго нелзя не приняти въ монахи".

Всякому, желающему вступить въ монашество, три года жить въ монастырѣ на испытаніи. Никого не постригать, не представивъ епископу съ надлежащимъ свидѣтельствомъ отъ архимандрита и старца, у котораго послушникъ былъ подъ началомъ. Предъ постриженіемъ дать прочесть и обдумать вопросы и отвѣты постригальные, и пр.

„Аще какій вкладъ похощетъ дати въ монастырь, не принимати у него, развѣ по трилѣтнемъ искушеніи, и то такъ, чтобъ подписался, что онъ никаковаго чрезъ тое подаяніе не ищетъ преимущества, и хвалится тымъ, и того выговаривати настоятелю и братіи, но и воспомнати не будетъ, и весма уничтожаетъ, какъ бы не далъ ничего".

Эти статьи даютъ вѣрное понятіе о злоупотребленіяхъ въ то время господствовавшихъ.

О житіи монаховъ.

„Монахомъ праздымъ быти да не попускаютъ настоятели, избирая всегда дѣло нѣкое: а добрѣ бы въ монастыряхъ завести художества: на примѣръ дѣло столярное, и

иконное и протчее, что̀ не противно монашеству; а монахинямъ пряжу, шитье, и плетенія кружевъ и протчего".

„Кромѣ старыхъ и начальниковъ, не имѣти никому служителей, но и начальникомъ не выше потребы".

„Не волно никаковому монаху звати къ себѣ гостей, да и въ гости, развѣ за благословеніемъ настоятеля и то не единому монаху, но съ другимъ честнымъ старцемъ".

„Монахомъ вещей монастырскихъ, хотя и имъ опредѣленныхъ, не продавати ни по улицамъ градскимъ, ни въ монастырѣ".

„Въ келліи, по трапезѣ, настоятель и братія пищи оставшіяся отъ трапезы да не берутъ никогда, кромѣ кваса; аще бо не тако, то все изнесенное туне за монастыремъ будетъ".

„Пища и питіе и одѣяніе всѣмъ въ равенствѣ да будетъ: аще бо не тако, то всякъ тщатися будетъ красти, лишнихъ ради пищи и питія и одѣянія".

„За монастырь никто чесого отдати власти имать, кромѣ настоятеля, и то со объявленіемъ старѣйшей братіи".

„Въ монастырѣхъ подобаетъ общему житію быти, по правиломъ святыхъ Отецъ; аще бо не общая житія будутъ, всякъ повлечетъ потребная врозь".

„Вся бываемыя доходы изъ монастырскихъ вотчинъ, и даемая отъ боголюбцевъ, и церковныя доходы пріимать въ едино опредѣленное мѣсто, и изъ того употреблять на вся церковная и монастырскія и братскія потребы: аще же не будетъ тако, то не престанетъ имѣній хищеніе, любоначалія ради бываемое, которое обителемъ въ сущее разореніе, а ихъ сродникамъ во обогащеніе, егоже ради и недостойніи діаконство и іерейство и прочая по степенемъ началство желательно, другъ друга предваряя, восхищаютъ".

„Никому въ монастырѣ чужихъ денегъ и пожитковъ не держати, кромѣ книгъ; понеже отъ сего гордыня и сластей исполненіе, и пр.".

Монахамъ, безъ разрѣшенія отъ настоятеля, не отлучаться, а въ другую епархію или въ столицу не переходить безъ подорожной отъ епископа своего. „А гдѣ монахъ явится безъ подорожной, таковаго ловити, и отсылати къ епископу

мѣста того, гдѣ явится; а въ царствующемъ градѣ отсылати таковыхъ въ Св. Прав. Синодъ; волочащихся монаховъ ловить учрежденнымъ отъ Прав. Синода и гражданскимъ". Такихъ монаховъ никому не укрывать.

„По всѣмъ монастырямъ монаховъ учить подобаетъ, не точію да читаютъ писанія, но да и разумѣютъ, а на сіе учинить собственно келлію и монаховъ приставить на сіе избранныхъ, иже знаютъ Божественнаго Писанія разумъ, и пр".

О монахиняхъ.

Приняты мѣры для пресѣченія подозрительнаго сообщенія съ міряпами, запрещено входить самимъ въ тяжбу, а искать управы черезъ стряпчихъ или подавать жалобы архіерею, не отлучаться въ города, по міру не скитаться (изъемлется отъ сего фамилія Импер. Величества)

Моложе 50 или 60 лѣтъ не постригать, „развѣ по нѣкоему собственному Синодалному опредѣленію".

О монастыряхъ.

„Скитковъ пустынныхъ монахомъ строити не попускати, ибо сіе многи дѣлаютъ свободнаго ради житія, чтобъ отъ всякой власти и надсмотренія удаленъ жити возмоглъ по своей воли, и дабы на новоустрояемый скитъ собиралъ деньги, и тѣми корыстовался; да и лишаетъ себе таковый великія пользы душевныя, не имѣетъ у кого вопросить совѣта духовнаго... Чтоже когда постигнетъ его въ таковомъ уединеніи часъ смертный?... И не въ примѣръ намъ древнихъ Отецъ отшельничества; были тогда мужіе, добрѣ въ богословіи христіанствѣй обученніи и пр".

„Монастыри, идѣже мало братіи, надлежитъ сводити во едину обитель, идѣже прилично только, елико препитатися могутъ, обаче по самой нуждѣ да не менѣе тридесяти братіи будетъ, и пр.".

„Еще при таковыхъ же монастыряхъ, идѣже обрѣтается многое за потребами доволство, надлежитъ, тогда какъ всѣ прежніе ихъ монастырскіе вотчины съ доходы къ тѣмъ

монастырямъ отданы будутъ, построити страннопріимницы или лазареты, и пр". Изъ этого видно, что Петръ Великій дѣйствительно хотѣлъ отдать монастырямъ ихъ вотчины.

Лишнихъ строеній не воздвигать, но употреблять тѣ деньги на страннопріимницу. „и таковое дѣло предъ Богомъ много пріятнѣе будетъ чрезпотребнаго строенія. Монастырей вновь какъ мужескихъ, такъ и женскихъ никому не строить, безъ вѣдѣнія Св. Пр. Синода".

О настоятеляхъ монастырскихъ.

Избирать въ настоятели людей „благонравныхъ, въ житіи иноческомъ искусныхъ, безпорочныхъ, вѣдущихъ разумъ Писанія, да печется о спасеніи братнихъ душъ, а не о строеніи точію стѣнъ".

Недостойныхъ немедленно „сводить въ степень послѣдняго братства".

„Аще кій настоятель бѣглаго монаха пріиметъ самоволнѣ, безъ указу, таковаго сводити отъ началства, по смерть его въ монастырскую работу, и ктому таковому началствующимъ не быти".

„Монаховъ избѣгшихъ держати по смерть во оковахъ, въ трудѣхъ монастырскихъ".

„Казна монастырская да не будетъ въ келліи настоятеля, ниже за ключемъ его единаго хранима, но на собственномъ мѣстѣ, за ключемъ казначея и за печатью монастырскою, подобнѣ и ризница церковная".

Разъ въ недѣлю или разъ въ мѣсяцъ настоятелю и келарю при другихъ старцахъ слушать расходы и приходы и записывать въ книгу.

„Да не понуждаетъ настоятель братію приходити къ себѣ на исповѣдь, понеже таковое исповѣданіе будетъ притворное".

„Быть въ монастырѣ единому общему духовнику, честному, и предъ епископомъ свидѣтелствованному іеромонаху, и тотъ бы иногда сказывалъ настоятелю, аще какое злое въ братіи вкоренилося обыкновеніе; обаче же ниже лица по имяни, ниже показуя келліи".

„Аще настоятель, мзду принявъ, засвидѣтелствуетъ епископу о нѣкоемъ монашества хотящемъ, что онъ угоденъ есть къ такому житію, таковый да лишенъ будетъ власти своея и изведенъ въ рядовые монахи. Настоятелю свойственниковъ при себѣ не держать, ниже къ дѣламъ монастырскимъ опредѣлять".

По смерти архіереvъ, архимандритовъ и игуменовъ и вообще вышнихъ чиновъ родственники ихъ не наслѣдуютъ, а имѣніе ихъ присылать въ Синодъ, а нижнихъ чиновъ брать въ монастырскую казну.

Многія изъ этихъ статей были повторены въ отдѣльныхъ указахъ. Но всѣ эти мѣры казались Петру Великому недостаточными. Монаховъ, по его мнѣнію, было все еще слишкомъ много, и въ 1723 г. Января 28 онъ издалъ слѣдующій указъ: „Въ синодальной области и въ архіерейскихъ епархіяхъ, во всѣхъ монастыряхъ учинить вѣдомость въ самой скорости, колико нынѣ въ тѣхъ монастыряхъ въ мужскихъ монаховъ, а въ дѣвичьихъ монахинь обрѣтаются, и дабы отнынѣ впредь отнюдь никого не постригать; а сколько изъ обрѣтающагося нынѣ числа оныхъ монаховъ и монахинь будетъ убывать, о томъ въ Синодъ рапортовать повсѣмѣсячно, и на тѣ убылыя мѣста опредѣлять отставныхъ солдатъ *); также, не выплатя съ синодской команды въ указныя мѣста денежныхъ доходовъ, въ монастыри на строеніе денегъ не давать".

Вслѣдъ за этимъ, на другой же день, узнавъ, что многія суммы, опредѣленныя на содержаніе арміи, изъ Монастырскаго Приказа не высланы, и что по этому „бѣднымъ солдатамъ въ дачѣ жалованія учинилась остановка", Петръ велѣлъ остановить денежное жалованіе синодальнымъ членамъ, ихъ подчиненнымъ и всему монашеству, кромѣ хлѣба и прочихъ нужныхъ необходимыхъ потребъ.

Въ началѣ 1724 г. Петръ Великій обратилъ особенное вниманіе на монашество, и, по свидѣтельству Голикова, долго трудился въ своемъ кабинетѣ съ Ѳеофаномъ о содѣ-

*) Обычай содержать въ монастыряхъ больныхъ и раненыхъ солдатъ ведетъ свое начало отъ Михаила Ѳеодоровича.

ланіи монаховъ полезнѣйшими членами общества и о обращеніи церковныхъ доходовъ прямо на дѣла богоугодныя *).

Вскорѣ послѣ того, Января 31. издано пространное объявленіе о званіи монашескомъ, замѣчательное особенно по тому, что оно имѣло цѣлью оправдать всѣ предписанія изданныя прежде. Это заставляетъ насъ предложить изъ него подробныя выписки.

„Объявленіе, когда и коей ради вины начался чинъ монашескій, и каковый былъ образъ житія монаховъ древнихъ, и како нынѣшнихъ исправить, хотя по нѣкоему древнимъ подобію надлежитъ."

„Хотя въ Регламентѣ Духовномъ о монахахъ уже изъясненіе и како оныхъ содержать опредѣлено, но кратко, понеже тогда, аще и о всемъ ко исправленію была нужда, но вящшая была о верховной архіерейской власти, которую, примѣромъ папы Римскаго, противно повелѣнія Божія, распространять нѣкоторые тщались, въ чемъ великую тягость истины желатели въ семъ понесли исправленія, и съ помощію Божіею исправили, опредѣлили и постановили. Нынѣ же, имѣя свободное время, при расположеніи правильно всѣхъ дѣлъ въ государствѣ, и о семъ чинѣ пространно объявя людямъ, такожъ расположить и уставить должно есть для пользы вѣчной и временной людямъ и изрядства обществу."

„Вонервыхъ св. Синодъ неправое мнѣніе (которымъ нынѣ народъ весь зараженъ былъ) о Христовомъ словѣ: *аще кто оставитъ отца или матерь* и пр., на монашество приводимое, правымъ и частнымъ доводомъ отвергли, яко отъ еретиковъ начало свое воспріемлющее, и прямой толкъ онаго сложивши, изъяснили, еже въ Регл. Дух. ясньѣ видѣти мочно. Нынѣ, прежде расположенія о монашествѣ, надлежитъ людямъ изъяснить: когда и отъ кого, какимъ образомъ и для чего сей чинъ уставленъ или начатъ монашества; такожъ и монастыри коей ради вины начало свое воспріяли."

„Былъ чинъ еще у Евреевъ чину монашескому нѣчто подобный, нарицаемый Назареи (Числъ, глава 61), но по обѣщанію на время, а не вѣчной и ниже присягою обязан

*) Рос. Прав. т. IX.

ный; въ христіанствѣ же зѣло благословныхъ ради винъ начался, но потомъ въ какую убыль обществу, отчасти же въ соблазнъ и поношеніе инославнымъ произшелъ, разумнымъ явно есть, а прочимъ здѣ покажемъ."

„Вопервыхъ надлежитъ разумѣть что̀ есть „монашество" слово, и гдѣ оное употребляли, и можно ль вездѣ оное употреблять „монашество". Слово сіе „монахъ" греческое есть, славянскій же уединенный. Можетъ же имя монашества и обществу многой братіи служить, понеже отъ гражданскаго сожительства отлучено есть."

Двѣ побудительныя причины служили основаніемъ монашеству: природное влеченіе, склонность къ уединенію „безъ всякія страсти или мнѣнія, якобы не возможно въ мірѣ спастись", и гоненія на христіянъ, заставлявшія неволею искать спасенія въ пустыняхъ, по слову Спасителя, *еже оставити все Его ради*. „По сей нуждѣ и тако истинные монахи были, понеже не точію что отъ людей не требовали, но ниже хотѣли, чтобъ ихъ люди видѣли или слышали о нихъ." Эти пустынножители удалялись въ страны теплыя, гдѣ не нужны были имъ ни домы, ни даже одежда, и гдѣ земля, обильная плодами и овощами, давала имъ удобное пропитаніе. Каждый трудился только для себя. Но эта уединенная, разобщенная жизнь давала возможность частымъ уклоненіямъ въ вѣрѣ, ложному мечтанію. Для избѣжанія этого, отшельники стали жить вмѣстѣ и избирать себѣ наставниковъ. Отсюда монастыри. Монастыри, подобно пустынножителямъ, оставались удалены отъ городовъ и людей и не требовали „чужими трудами насыщатися." Монахи вели жизнь дѣятельную, сами себѣ снискивали пропитаніе, кормили нищихъ, ходили за больными. И въ то время изрѣдка являлись праздные монахи, толковавшіе въ свою пользу слова Спасителя: *воззрите на птицы небесныя*, и пр., но ихъ обличали прямые монахи. Василій Великій, Іоаннъ Златоустый и Августинъ осуждали праздность въ монахахъ. Въ вышеприведенныхъ словахъ, Іисусъ Христосъ осуждаетъ упованіе на труды человѣческіе, а не трудъ; ибо самъ во многихъ мѣстахъ и даже своимъ примѣромъ (омовеніемъ ногъ) научаетъ

служить ближнимъ. „И сія служба есть много неравна, но превосходнѣйшая не токмо нынѣшняго монашества, но и самаго совершеннаго древняго; ибо, хотя и доброй путь древніе сей имѣли, но яко отъ человѣкъ установленный, сей же отъ Бога есть повелѣнный.“

„Что же потомъ произошло, когда къ греческимъ Императорамъ нѣкоторые хапжи подошли, а паче къ ихъ женамъ, и монастыри не въ пустыняхъ уже, но въ самыхъ городахъ и въ близъ лежащихъ отъ оныхъ мѣстахъ строить начали и денежныя помочи требовали для сей мнимой святыни: еще же горше, яко и не трудится, но трудами другихъ туне питатися восхотѣли, къ чему Императоры паче своей должности, въ чемъ было имъ трудится надлежало, сею мнимою святынею или обмануты отъ оныхъ, или сами къ тому какой ради страсти весьма склонны явились и великую часть погибели самимъ себѣ и народу стяжали..... Сіе и у насъ зѣло было распространяться начало, подъ защищеніемъ единовластниковъ церковныхъ, яко же и у Римлянъ, какъ выше писано; но еще Господь Богъ прежнихъ владѣтелей такъ благодати своей не лишилъ, какъ греческихъ, въ неразсмотрѣніи сего излишества, которые во умѣренности оныхъ держали; ибо когда стали было вотчины продавать и отдавать разными образы въ монастыри, тогда оное престережено ради вышеписанныхъ причинъ. (Уложеніе, XVII гл. 42, 43 и 44 ст.).“

„Сіе изъясня, надлежитъ уже приступить, какимъ образомъ въ семъ дѣлѣ поступать и опредѣленіе учинить должно? Вопервыхъ, могутъ ли у насъ монахи имя свое дѣломъ исполнить? Но сего весьма климатъ сѣверныя нашея страны не допускаетъ и безъ трудовъ своихъ или чужихъ весьма пропитатися не могутъ, какъ то всѣмъ есть извѣстно. Сего ради надлежитъ разсуждать, когда невозможно такихъ имѣть, то какъ ихъ прямыми монахами, студености ради климата, содержать? А нужда въ монашествѣ есть двухъ ради винъ: 1) ради удовольствованія прямою совѣстію оное желающихъ; 2) для архіерейства;“ вошло въ обычай избирать архіереевъ изъ однихъ монаховъ. Должно содержать ихъ прямыми монахами, „понеже ны-

нѣшнее житіе монаховъ точію видъ есть и поносъ отъ иныхъ законовъ, не мало же и зла происходитъ, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность; то сколько забобоновъ, расколовъ, но и возмутителей произошло всѣмъ вѣдомо есть. Такожъ у насъ почитай всѣ изъ поселянъ; то что оные оставили, явно есть; не точію не отреклись, но прирекліись доброму и довольному житію; ибо дома былъ троеданникъ, т. е. дому своему, государству и помѣщику, а въ монахахъ все готовое; а гдѣ и сами трудятся, то токмо вольные поселяне суть; ибо только одну долю отъ трехъ противъ поселянъ работаютъ. Прилежатъ-ли же разумѣнію Божественнаго писанія и ученія? Всячески нѣтъ; а что, говорятъ, молятся, то и всѣ молятся, и сію отговорку отвергаетъ Василій святый, какъ выше показано.“

„Что же прибыль обществу отъ сего? Воистинну токмо старая пословица „ни Богу ни людямъ“; понеже большая часть бѣгутъ отъ податей и отъ лѣности, дабы даромъ хлѣбъ ѣсть. Находится же иной способъ житія празднымъ симъ не праздной, но богоугодной и не зазорной, еже служити прямымъ нищимъ, престарѣлымъ и младенцемъ. Того ради опредѣляемъ дабы св. Синодъ учинилъ по Сему:“

„Опредѣленіе I.“

„Для желающихъ по совѣсти монашескаго житія“.

1 Росписать отставныхъ солдатъ и нищихъ по монастырямъ, смотря по доходамъ, и устроить для нихъ госпитали

2 Монахамъ, не моложе 30 лѣтъ, за ними ходить, по росписанію.

3. Монахамъ, остающимся за числомъ служенія, отвесть монастырскія земли, дабы сами хлѣбъ себѣ промышляли. Изъ послѣднихъ опредѣлять на упалыя мѣста у служащихъ. „А на убылыхъ, кои опредѣлены съ земли питаться, не принимать и не постригать до тѣхъ поръ, пока уже пашенныхъ не будетъ, то на упалыя мѣста въ служеніе опредѣленныхъ принимать и постригать.“

12. „Исходъ изъ монастыря крѣпче положить. свободный выѣздъ наставнику, келарю, казначею и т. д., прочимъ же

монахомъ выѣздъ отсѣчь; ибо, когда оставили міръ, уже возвращаться въ оной не надлежитъ."

13. Монахинямъ на тѣхъ же правилахъ ходить за женщинами. Нѣсколько женскихъ монастырей опредѣлить для призрѣнія сироть и подкидышей обоего пола. Для обученія дѣвочекъ, приставить сиротъ, которыхъ выписать изъ Брабандіи, искусныхъ въ шитьѣ, пряжѣ, плетеніи кружевъ, и пр.

14. Упраздненные монастыри обратить въ школы.

„Опредѣленіе II".

„Для другихъ, ради церковной нужды, дабы были изъ монашества достойны въ чинъ Архіерейства".

1. Устроить семинаріи, одну въ Москвѣ, другую въ Петербургѣ.

2. Обученные въ семинаріи, до исполненія 30 лѣтъ, въ свою очередь поступаютъ въ должность учителей.

3. Послѣ того предоставляется на ихъ выборъ, идти въ бѣлое духовенство или въ монашество. Въ послѣднемъ случаѣ принимать ихъ въ Невскій монастырь, для искуса на три года, и продолжать имъ тамъ чтеніе книгъ и учительскія экзерциціи.

4. Упражняться въ проповѣдываніи.

Далѣе, довольно подробно опредѣляется планъ занятій, присмотръ, и пр.

13. Недостойныхъ отсылать въ больницы для служенія.

14. Готовящимся для архіерейскаго сана давать пищу, питіе и одѣяніе, „нѣчто отъ прочихъ неученыхъ лучше."

15. Изъ отличившихся монаховъ избирать въ архимандриты знатныхъ монастырей, въ директоры семинарій, въ архіереи и пр., но не иначе, какъ съ докладу сначала Синоду, а потомъ Государю.

„И что надлежитъ до добраго содержанія гошпиталей и ученія сиротъ, лишняго принииманія въ монахи, и кто противъ сего станетъ выходить изъ монастырей, тобъ наблюдали и свѣтскіе градоуправители; дабы все вышеписанное перваго опредѣленія было по сему, дабы другъ другу монахи не поманили."

Для приведенія въ исполненіе этихъ предписаній, нужно было предварительно описать монастырскія имѣнія, разчислить доходы, и пр. Отсюда произошли трудности и замедленія, и мысль Петра не осуществилась ни при немъ, ни при ближайшихъ его преемникахъ.

На этомъ мы остановимся. Всѣ важнѣйшія учрежденія и указы Петра Великаго, касавшіяся до исправленія дѣлъ церковныхъ, были нами представлены. Остальные заключаютъ въ себѣ только повторенія. Къ тому же, Стефанъ Яворскій давно уже сошелъ со сцены. Ѳеофанъ Прокоповичъ еще долго продолжалъ свое поприще; но уже безъ соперниковъ, безъ борьбы, а эта борьба есть главный предметъ нашего изслѣдованія. Много великаго и важнаго представляетъ его дѣятельность въ эпоху Екатерины, Анны Іоанновны и Елизаветы; но эта дѣятельность имѣетъ характеръ болѣе политическій и принадлежитъ къ періоду нашей исторіи, до сихъ поръ еще мало обработанному.

Итакъ, мы можемъ окончить здѣсь вторую часть нашего изслѣдованія.

Повторимъ результатъ, до котораго мы дошли.

Нормальное отношеніе Церкви къ Государству въ православномъ мірѣ опредѣляется, какъ взаимное признаніе. Вліяніе католицизма нарушило ту гармонію, въ которой пребывали Церковь и Государство въ Россіи. Оно набросило на патріаршество отблескъ папизма и воздвигло въ духовенствѣ политическую партію враждебную государству. Католическое вліяніе вызвало со стороны государства противодѣйствіе, само по себѣ необходимое, но уклонившееся въ протестантскую односторонность. Это противодѣйствіе было дѣломъ Петра Великаго и Ѳеофана Прокоповича. Мы назвали его необходимымъ, и этимъ осудили направленіе ему предшествовавшее; мы назвали его одностороннимъ, слѣдовательно, не останавливаемся на немъ.

Воздавъ ему должное, мы освобождаемся отъ его односторонности и сознаемъ его только, какъ моментъ,—и это сознаніе есть уже начало выхода.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

Стефанъ Яворскій и Θеофанъ Прокоповичъ, какъ проповѣдники.

Прежде, нежели мы приступимъ къ третьей части нашего изслѣдованія, къ характеристикѣ Стефана Яворскаго и Θеофана Прокоповича, какъ проповѣдниковъ, мы должны предварительно опредѣлить, что̀ такое проповѣдь и чего должно отъ нея требовать.

Этотъ вопросъ тѣсно связанъ съ другимъ, болѣе общимъ вопросомъ: о краснорѣчіи вообще.

Если краснорѣчіе, въ области литературы (принимая это слово въ смыслѣ совокупности всѣхъ словесныхъ произведеній), занимаетъ мѣсто сферы самобытной, отъ другихъ независимой и заключающей въ себѣ самой свое оправданіе; и если краснорѣчіе можетъ и должно быть предметомъ особенной науки: то общіе его законы, дѣленіе его на различные роды и частные законы этихъ родовъ, должны быть необходимы и вытекать изъ существа самого краснорѣчія. Тогда, изъ общаго опредѣленія краснорѣчія мы выведемъ опредѣленіе проповѣди. Въ противномъ случаѣ, если краснорѣчіе, само въ себѣ взятое, такой самобытности и живой цѣльности не имѣетъ; если составные элементы его, органически между собою не связанные, распадаются и отходятъ къ другимъ сферамъ: то мы должны будемъ отказаться отъ требованія вывести опредѣленіе и частные законы проповѣди изъ существа краснорѣчія, и обратиться въ дру-

гую сторону. Въ обоихъ случаяхъ для насъ необходимо рѣшить вопросъ о краснорѣчіи вообще.

До сихъ поръ многіе ученые вводятъ краснорѣчіе въ область искусства и опредѣляютъ ему мѣсто подлѣ поэзіи, какъ одному изъ родовъ художественныхъ произведеній въ словѣ. Это мнѣніе, съ перваго взгляда, представляется довольно вѣроятнымъ. Между краснорѣчіемъ и поэзіею, повидимому, много общаго. Ораторъ, равно какъ и проповѣдникъ, заимствуетъ содержаніе своего слова, беретъ фактъ изъ дѣйствительности, его окружающей; но онъ не ограничивается признаніемъ этой дѣйствительности или ея изображеніемъ въ ея случайности. Онъ не покоряется ей, а стремится пересоздать ее согласно съ идеею, съ законами религіозными или государственными. Если же онъ и признаетъ ее, то это только потому, что самъ онъ видитъ и другимъ открываетъ въ ней это полное, уже осуществившееся согласіе. *) Далѣе, общіе законы, удерживая характеръ отвлеченности, составляютъ живой интересъ оратора, его личное убѣжденіе. Это убѣжденіе онъ старается передать во всей его силѣ другимъ. При этомъ развитіе содержанія и образъ изложенія находятся въ его власти и отъ него зависятъ. Все это даетъ краснорѣчію видъ свободнаго творчества. Наконецъ, ораторъ обращается не къ одной способности пониманія. Мало того, если слушатели съ нимъ согласятся; холодное, равнодушное признаніе истины недостаточно; ораторъ долженъ возбудить живое сочувствіе къ общимъ началамъ, составляющимъ содержаніе его слова. Поэтому, онъ дѣйствуетъ на всего человѣка, на способность созерцать и чувствовать. Паѳосъ, художественный элементъ и поэтическое выраженіе доступны оратору. Всѣми этими свойствами краснорѣчіе подходитъ къ художественному произведенію.

Но, несмотря на это сходство, для поверхностнаго взгляда обманчивое, въ существенныхъ свойствахъ краснорѣчіе и искусство далеко расходятся. Каждая ораторская рѣчь, равно какъ и всякое художественное произведеніе, можетъ быть разложена на два элемента: на идею и форму, на

*) Таковы рѣчи похвальныя, панегирики, и т. п.

общее и частное. Присутствіе этихъ элементовъ въ художественномъ произведеніи явно и всѣми признано. Въ ораторской рѣчи они также присутствуютъ. Общее является въ видѣ отвлеченныхъ началъ, догматовъ, нравственныхъ предписаній, государственныхъ законовъ, и пр.; частное заимствуется изъ жизни, какъ готовый фактъ. Иногда это одно опредѣленное событіе, иногда картина всей жизни, схваченная въ извѣстную минуту, иногда лице, въ какомъ нибудь отношеніи замѣчательное, иногда, наконецъ, цѣлая группа лицъ подъ извѣстнымъ опредѣленіемъ.

Итакъ, составныя начала художественнаго произведенія въ словѣ и ораторской рѣчи одни и тѣ же; но присутствіе этихъ двухъ началъ, въ ихъ раздѣльности, еще не составляетъ искусства. Общее существуетъ само по себѣ, въ своей отвлеченности, въ сферѣ религіи — какъ догматъ, въ сферѣ науки — какъ мысль, въ сферѣ государства—какъ законъ. Частный фактъ, который берется изъ дѣйствительности, занимаетъ свое мѣсто въ ряду жизненныхъ явленій, въ сферѣ случайности. Ни въ общемъ, ни въ частномъ нѣтъ еще того, что̀ составляетъ сущность искусства. Эта сущность заключается въ отношеніи элемента общаго къ элементу частному, въ ихъ живой неразрывности. Общее изъ себя условливаетъ свое проявленіе, органическую форму, въ которую оно свободно облекается и становится живымъ явленіемъ. Черезъ это, понятіе теряетъ характеръ отвлеченной общности, и фактъ освобождается отъ своей случайности и становится необходимою формою, достойною носить въ себѣ идею. Проникаясь взаимно, срастаясь, элементъ общій и элементъ частный примиряются въ третьемъ. Это третье есть фактъ искусства, художественное произведеніе. Въ немъ исчезаетъ противоположность общаго и частнаго; обѣ стороны становятся нераздѣльны, такъ что развлечь ихъ, значитъ убить художественное произведеніе. Это воплощеніе идеи въ формѣ, это примиреніе двухъ противоположностей въ живомъ явленіи, есть сущность исскуства, есть то, что̀ принадлежитъ ему исключительно, и что̀ даетъ ему право быть самобытною сферою. Только тѣ произведенія въ словѣ могутъ имѣть мѣсто въ этой сферѣ, которыя этому условію удовлетворяютъ.

Спрашивается: ораторская рѣчь можетъ ли быть отнесена сюда?

Въ ораторской рѣчи являются, какъ мы сказали, два элемента: общее и частное. Потребность ихъ примиренія выражается въ рѣчи; но само примиреніе въ ней не совершается. Оно остается для нея внѣшнею цѣлью, которой она служитъ, но которой достиженіе не отъ нея зависитъ. Въ самой же рѣчи, общее и частное удерживаются въ ихъ отвлеченности, въ раздѣльности. Ораторъ, съ одной стороны, полагаетъ общее понятіе, догматъ вѣры или законъ нравственный; съ другой, выводитъ частное явленіе (общественное учрежденіе, или историческое событіе, или наконецъ, человѣка), въ которомъ заключается противорѣчіе съ общимъ, и своимъ словомъ старается убѣдить въ необходимости положить этому противорѣчію конецъ. Такимъ образомъ, общее и частное являются каждое само по себѣ, въ раздѣльности, въ отчужденіи другъ отъ друга, и при этомъ отношеніи обѣ стороны остаются. Ихъ примиреніе, то, что̀ въ художественномъ произведеніи является какъ уже совершенное, въ краснорѣчіи составляетъ только субъективную цѣль оратора, достигаемую не въ словѣ, а только посредствомъ слова и внѣ его, въ дѣйствительной жизни.

Итакъ, ораторъ не творитъ, а подводитъ, сравниваетъ, противополагаетъ. Сущность краснорѣчія заключается не въ свободномъ развитіи понятія въ непосредственномъ единствѣ его съ реальностью, а въ ихъ разъединеніи и въ требованіи единства. Такимъ образомъ краснорѣчіе, въ нѣкоторомъ смыслѣ, есть только стремленіе къ тому, что̀ въ искусствѣ представляется уже осуществленнымъ, разумѣется, въ другой сферѣ.

Далѣе, въ краснорѣчіи художественный элементъ отнюдь не составляетъ единственнаго и высшаго интереса оратора. Внѣ своего произведенія въ словѣ, онъ задаетъ себѣ цѣль и къ ней устремляетъ всѣ свои силы и средства. Форма произведенія, построеніе частей и образъ выраженія служатъ ему только, какъ приличныя орудія. Слушатели должны быть тронуты и потрясены также не ради самихъ себя; убѣжденіе и вообще то чувство, которое стремится возбу-

дить въ нихъ ораторъ, въ свою очередь, имѣетъ значеніе только средства, побужденія къ дѣлу, задуманному оратором. Такимъ образомъ, и для нихъ слово является несвободнымъ, не въ себѣ самомъ замкнутымъ, полнымъ произведеніемъ, а случайнымъ орудіемъ, пружиною, приводящею въ дѣйствіе ихъ воли. Итакъ, ораторская рѣчь есть плодъ не свободнаго творчества, но результатъ разсчета.

Изъ всего этого усматривается, что сущность краснорѣчія заключается не въ художественномъ творчествѣ, не въ свободномъ возникновеніи художественнаго произведенія, но въ законѣ сообразности съ цѣлью (Zweckmässigkeit), въ случайномъ отношеніи понятія и реальности, условленномъ личнымъ намѣреніемъ оратора. Свобода творчества замѣняется служеніемъ практической цѣли, выходящей изъ области литературы вообще.

Итакъ, краснорѣчію нѣтъ мѣста въ области искусства; ораторская рѣчь не есть и не должна быть художественнымъ произведеніемъ *).

Этимъ рѣшается вопросъ о краснорѣчіи вообще, какъ о сферѣ самобытной, изъ себя условленной. Составные элементы его, отвлеченно-общее и частное явленіе, не проникаясь взаимно, не сливаясь въ одно живое цѣлое, пребываютъ въ раздѣльности и отходятъ къ другимъ сферамъ. Поэтому, содержаніе краснорѣчія не принадлежитъ ему. Само краснорѣчіе, какъ искусство, какъ соединеніе этихъ элементовъ, существуетъ не само по себѣ и не ради себя, а только какъ средство, служащее общимъ началамъ и явленіямъ жизни.

Отсюда мы выводимъ, что напрасно даютъ мѣсто краснорѣчію въ области изящной словесности и напрасно изученіе краснорѣчія возводятъ на степень науки. Такъ какъ оно есть не болѣе какъ средство, служащее къ достиженію до безконечности разнообразныхъ, но для него постоянно внѣшнихъ цѣлей: то законы и свойства его должны условливаться характеромъ этихъ цѣлей, слѣдовательно измѣняться вмѣстѣ съ ними. Поэтому также не можетъ быть строгаго, необходимаго дѣленія краснорѣчія на роды. Ихъ можетъ быть

*) См. Эстетику Гегеля. Т. III, гл. 3. Das poetische und prosaische Kunstwerk.

столько же, сколько можетъ быть общихъ началъ и частныхъ случаевъ, которымъ оно служитъ.

Итакъ, краснорѣчіе изучать должно не само въ себѣ, не краснорѣчіе, какъ таковое, а краснорѣчіе какъ средство, служащее той или другой цѣли и ею условленное. Можно разсматривать, какое значеніе имѣетъ рѣчь, служащая религіознымъ интересамъ, рѣчь, какъ орудіе гражданской дѣятельности, и пр.

Отрицательное рѣшеніе вопроса о краснорѣчіи вообще указываетъ намъ на то, какимъ образомъ можетъ быть рѣшенъ частный вопросъ о краснорѣчіи духовномъ. Приступая къ этому второму вопросу, прежде нежели мы разсмотримъ значеніе проповѣди въ ней самой, мы должны представить слѣдующія замѣчанія, доступныя при взглядѣ на нее извнѣ. Между всѣми родами краснорѣчія первенство неоспоримо принадлежитъ краснорѣчію духовному. Оно принадлежитъ ему, вопервыхъ, по характеру элемента общаго, составляющаго его основное содержаніе; вовторыхъ, по свойству элемента частнаго, во сколько онъ подъ это общее подводится.

Краснорѣчіе духовное служитъ вѣчнымъ, абсолютнымъ истинамъ, догматамъ вѣры и нравственнымъ законамъ, свыше открытымъ человѣчеству. Не случайный и часто измѣняющійся законъ гражданскій, условленный внѣшними, жизненными потребностями общества, не преходящія судьбы того или другаго народа даютъ ему значеніе, а вѣчно и безусловно-истинное. Поэтому сфера, оглашаемая словомъ проповѣдника, обнимаетъ всѣ времена и всѣ народы. Проповѣдь, къ кому бы въ особенности она ни была обращена, относится вообще ко всѣмъ; ея сила и значеніе не ограничивается ни извѣстнымъ кругомъ времени, ни извѣстною мѣстностью. Слово духовное раздается по вселенной и ему внемлетъ все человѣчество; ибо для всѣхъ звучитъ божественный благовѣстъ, и всякаго человѣка, всегда и во всякомъ мѣстѣ, обязываетъ законъ божественный.

Итакъ, высокое значеніе даетъ духовному краснорѣчію идея, которой оно служитъ. Характеръ же и цѣль этого служенія опредѣляются необходимымъ, и отъ самаго красно-

рѣчія независимымъ отношеніемъ Откровенія къ человѣчеству. Но такъ какъ это отношеніе выражаетъ собою Церковь, такъ какъ Церковь есть это самое отношеніе, какъ осуществленное: то мы полагаемъ вопросъ о проповѣди въ слѣдующей формѣ: какое мѣсто занимаетъ проповѣдь въ сферѣ Церкви, какое назначеніе даетъ Церковь проповѣди?

Церковь, при взглядѣ на нее извнѣ, представляется множествомъ лицъ, одинаково вѣрующихъ. Но это множество есть не случайный аггрегатъ; оно образуетъ собою цѣлое, живой организмъ, духовное тѣло. Частныя лица получаютъ въ немъ значеніе живыхъ членовъ; ихъ отношеніе къ цѣлому организму есть отношеніе внутренняго, свободнаго и постояннаго подчиненія. Вступая въ Церковь, каждое лице отрекается служить самому себѣ и жить для себя; оно приноситъ въ жертву свою исключительную личность и даетъ обѣтъ пребывать въ постоянномъ единеніи вѣры и любви съ Церковью—жить для всѣхъ одною, благодатною жизнью со всѣми.

Вѣра въ догматы Церкви и жизнь, согласная съ законами Церкви, вотъ два условія, неразрывно между собою связанныя, которыхъ соблюденіе пересоздаетъ личность и возводитъ каждое лице на степень члена Церкви, причастнаго искупленію. Итакъ, догматы и нравственные законы, существуя сами по себѣ, въ своей отвлеченности, и образуя собою одну сторону Церкви, въ отношеніи къ частнымъ лицамъ, ея членамъ, составляющимъ другую ея сторону, сторону жизни, имѣютъ постоянно и безусловно обязательную силу. Догматы должны быть ихъ вѣрою, нравственные законы должны управлять ихъ жизнью. Этимъ условливается единство Церкви какъ живаго организма.

Но Церковь, будучи въ каждую минуту своего бытія сама въ себѣ этимъ полнымъ и живымъ организмомъ, въ отношеніи ко всей совокупности частныхъ лицъ, образующихъ человѣчество, никогда на землѣ вполнѣ не осуществляется. Она отверста для всѣхъ, всѣ люди призваны къ наслѣдію жизни, но далеко не всѣ внемлютъ призыву. Многіе упорно пребываютъ внѣ Церкви. Даже тѣ, которыхъ она признала своими членами, часто отъ нея отторгаются и нарушаютъ

въ себѣ ею данное и ими принятое опредѣленіе. Сама Церковь, не простирая своего дѣйствія за предѣлы самой себя, не можетъ имѣть дѣла съ невѣрными. Членовъ своихъ, признавшихъ ее, и послѣ того словомъ или дѣломъ отъ нея отрекшихся, она исключаетъ изъ своей сферы, ставитъ внѣ себя.

Но не даромъ Церковь называетъ себя каѳолическою; возможность открыта невѣрнымъ вступить въ нее и грѣшникамъ, отъ нея отпавшимъ, возвратиться въ ея лоно. Это свойство Церкви выражается, въ отношеніи къ пребывающимъ внѣ ея лицамъ, *посредничествомъ между ними и Церковью.*

Въ самомъ словѣ: посредничество, лежитъ понятіе о третьемъ, среднемъ между двумя разобщенными началами, въ этомъ случаѣ—Церковью и пребывающимъ внѣ ея человѣчествомъ. Это третье должно необходимо принадлежать къ Церкви и быть ея законнымъ, ею избраннымъ представителемъ; съ другой стороны, будучи предназначено дѣйствовать на частныя лица, оно само должно быть лицемъ. *Живой посредникъ* между Церковью и частными лицами есть *проповѣдникъ; самое дѣло посредничества* есть *проповѣдь.*

Проповѣдуетъ не Церковь; но Церковь, признавая необходимость и святость проповѣди, благословляетъ избранныхъ на великое дѣло посредничества. Проповѣдь составляетъ одну изъ существенныхъ обязанностей святительскаго сана.

Мы вывели значеніе проповѣдника и проповѣди изъ отношенія частныхъ лицъ къ Церкви, во сколько это отношеніе есть дѣло человѣческое. Но все благое творитъ не самъ человѣкъ, какъ лице, а Духъ Божій, въ немъ живущій. Обращеніе человѣка къ истинѣ и внутреннее покаяніе есть дѣло благодати, вѣнчающееся въ таинствѣ отпущенія грѣховъ. Принять благодать или отвергнуть ее, вотъ что лежитъ во власти всякаго человѣка. Поэтому, назначеніе проповѣди мы полагаемъ въ томъ, чтобы побѣдить и отстранить въ человѣкѣ все то, что препятствуетъ дѣйствію благодати. Въ этомъ отношеніи, дѣло проповѣди есть чисто отрицательное; кромѣ того, она можетъ быть однимъ изъ орудій положительнаго дѣйствія самой благодати.

Итакъ, проповѣдникъ есть лице, самою Церковью избранное, и получившее отъ нея призваніе быть посредникомъ между нею и частными лицами. Проповѣдь есть орудіе этого посредничества.

Мы сказали, что она можетъ относиться къ невѣрнымъ и къ членамъ Церкви. Отсюда два рода проповѣдей. Отстранивъ первый, будемъ говорить о второмъ.

Здѣсь выражается значеніе проповѣдника непосредственно; его можно созерцать. Окончивъ Божественную службу, Святитель выходитъ на средину храма, и становится на амвонъ. За нимъ алтарь, на которомъ совершилось приношеніе безкровной жертвы; передъ нимъ—собранные члены Церкви. Та-же двойственность является въ самой проповѣди. Общее содержаніе заимствуется изъ догматическихъ и нравственныхъ началъ церковнаго ученія; случай, на который проповѣдь говорится,—изъ жизни. Проповѣдникъ представляетъ отношеніе этихъ двухъ элементовъ, дѣйствительное и идеальное, то, которое есть, и то, которое должно быть. Характеръ дѣйствительнаго отношенія опредѣляетъ самая потребность проповѣди. Необходимость посредничества свидѣтельствуетъ о разторженіи единства. Частныя лица не имѣютъ той вѣры, которой требуетъ отъ нихъ Церковь, и въ жизни своей нарушаютъ ея законы.

Убѣжденія и дѣла людей, какъ оскорбляющія догматы и законы Церкви, вотъ предметъ и содержаніе всякой проповѣди. Поэтому, можно начертить слѣдующую схему проповѣди. Двѣ части входятъ въ нее: догматическая и нравственная. Та и другая имѣетъ двѣ стороны, отрицательную и положительную. Первая часть можетъ содержать въ себѣ *опроверженіе* ложныхъ мыслей, суевѣрій, сомнѣній, и пр., затемняющихъ чистоту вѣры, и *уясненіе*, *напоминаніе* догматовъ Церкви. Вторая,—*обличеніе* пороковъ и *наставленіе* въ добрыхъ дѣлахъ.

Само собою разумѣется, что не отъ всякой проповѣди должно требовать развитія всѣхъ этихъ частей, и притомъ въ равной полнотѣ. Смотря по обстоятельствамъ, вниманіе проповѣдника можетъ быть устремлено на одну изъ нихъ исключительно. Мы и не думаемъ предлагать правила для

духовнаго краснорѣчія, а только обозначаемъ кругъ, ему доступный.

Отъ проповѣди, въ строгомъ смыслѣ, повидимому, разнятся нѣкоторые роды, какъ-то: торжественныя слова на важные случаи, надгробныя слова, похвальныя слова, и пр. Но это тѣ-же проповѣди, сложенныя изъ тѣхъ же двухъ составныхъ началъ, общихъ законовъ и частныхъ случаевъ; вся разница въ томъ, что проповѣдникъ не для того сближаетъ ихъ, чтобы открыть въ нихъ противорѣчіе, а, напротивъ, приводитъ къ сознанію ихъ согласіе. Онъ прославляетъ и хвалитъ какое нибудь дѣло или лице, потому что видитъ въ немъ это согласіе и желаетъ возбудить слушателей къ подражанію. Оба элемента все-таки удерживаются въ ихъ раздѣльности. Оправданіе и похвала могутъ служить средствомъ точно также, какъ и обличеніе.

Изъ всего нами сказаннаго могутъ быть выведены существенныя свойства проповѣди и главныя требованія

Проповѣдь служитъ Церкви, воспитывая въ слушателяхъ членовъ, ея достойныхъ; поэтому въ общей, положительной части, должна господствовать и ясно представляться идея Церкви. Проповѣдникъ обязанъ говорить отъ имени Церкви, не отъ себя; всѣ его совѣты, поученія и наставленія должны вытекать изъ существа самой Церкви, а не изъ другихъ произвольно-утвержденныхъ началъ. Каждому слову его даетъ вѣсъ и значеніе авторитетъ Церкви. Поэтому, къ кому бы онъ ни обращался, онъ долженъ видѣть въ слушателяхъ только членовъ Церкви. Изъ этого опредѣленія онъ выводитъ ихъ частныя обязанности.

Итакъ, мы признаемъ проповѣдь за недостаточную, если всѣ наставленія, правила и законы не будутъ сведены къ единству въ идеѣ единой Церкви, если не въ ней, а въ отвлеченныхъ и произвольныхъ соображеніяхъ о пользѣ, выгодѣ, приличіи, и пр. проповѣдникъ станетъ искать оправданія.

Далѣе, такъ какъ проповѣдникъ, служа Церкви, служитъ вмѣстѣ частнымъ лицамъ, то, слѣдовательно, онъ долженъ постоянно имѣть ихъ въ виду, и говорить не только при нихъ, но для нихъ. Ему необходимо изучить глубоко и живо принять въ себя всѣ условія мѣста, времени, степени обра-

зованности своихъ слушателей, ихъ свойствъ, господствующихъ склонностей, недостатковъ. Слово его должно быть таково, чтобы на нихъ именно оно могло дѣйствовать. При отсутствіи этого условія, проповѣдь получитъ характеръ отвлеченнаго и сухаго догматизма и не возъимѣетъ успѣха.

Но, предположивши даже, что проповѣдникъ утвердился на незыблемомъ основаніи и вполнѣ постигнулъ свое отношеніе къ слушателямъ, онъ все еще будетъ далекъ отъ идеала проповѣдника, если нѣтъ въ немъ той силы, которая миритъ противорѣчія, того наитія словомъ, которымъ переводится отвлеченно общее въ живое убѣжденіе лицъ.

Догматъ, въ своей недоступности, и нравственный законъ, въ своей сокрушительной строгости, сами по себѣ не убѣждаютъ. Убѣждать людей можетъ только лицо, искренно и глубоко убѣжденное. Мало того, если слушатели признаютъ истину, какъ нѣчто для нихъ внѣшнее; нужно, чтобы родилась въ нихъ потребность истины для себя, сильное желаніе принять ее. Это усвоеніе истины всѣмъ сердцемъ, всѣми помыслами, всею душею, это плодотворное усвоеніе есть то, что называемъ мы убѣжденіемъ.

И вотъ почему, проповѣдь должна быть словомъ отъ лица къ лицу, должна быть проникнута личнымъ характеромъ, тѣмъ, что̀ такъ сильно и непосредственно дѣйствуетъ на лица; вотъ почему главное, существенное условіе проповѣди есть *личность проповѣдника*.

Элементъ личности долженъ быть въ духѣ самой проповѣди, въ словѣ, въ произношеніи, въ голосѣ, въ движеніяхъ; но не должна личность проповѣдника выступать изъ проповѣди и становиться въ глазахъ слушателей рѣзкою объективностью. Это былъ бы величайшій порокъ, діаметрально-противоположный нашему требованію. Личность проповѣдника не должна имѣть самостоятельнаго значенія по-себѣ; все должно быть ею растворено и проникнуто; она сама, какъ личность, не должна быть нигдѣ. Личность есть та прозрачная среда, сквозь которую проходятъ лучи вѣчной истины, согрѣвая и освѣщая человѣчество. Если же субъективность проповѣдника выступитъ впередъ и станетъ передъ слушателями въ своей рѣзкой исключительности,

какъ твердое, непроницаемое тѣло: то она, какъ преграда, заслонитъ отъ нихъ общее. Когда вниманіе предстоящихъ останавливается на проповѣдникѣ, какъ на лицѣ, и имъ поглощается, когда проповѣдникъ передъ ними объективируется, значитъ, элементъ личности лежитъ не въ самой проповѣди, не въ словѣ, а внѣ его.

Въ заключеніе этого краткаго очерка теоріи проповѣди, мы должны рѣшить вопросъ о томъ, до какой степени ей доступенъ элементъ художественный.

Мы уже сказали, что проповѣдь служитъ внѣшней цѣли; поэтому ея построеніе, взаимное отношеніе частей и изложеніе оцѣниваются какъ средства. Художественный элементъ получаетъ мѣсто въ проповѣди также какъ средство Изображеніе высокаго идеала духовной жизни, или наоборотъ, картина жизни грѣховной, могутъ произвести на слушателей глубокое впечатлѣніе, какого не достигаетъ сухой догматизмъ. Мы не говоримъ, чтобы поэтическое творчество, относительно самого проповѣдника, было слѣдствіемъ умысла, разсчета; вдохновеніе сходитъ на него внезапно, неожиданно, и онъ безсознательно изъ области краснорѣчія переходитъ въ область искусства; но въ проповѣди художественный элементъ все же удерживаетъ характеръ средства, подчиненія внѣшней цѣли, и несамостоятельности.

Описанія, изображенія, вообще эпическій элементъ доступенъ проповѣднику. Еще естественнѣе и свободнѣе можетъ развиться въ проповѣди элементъ лирическій. Постоянное сознаніе недостаточности усилій человѣческихъ, потребность животворнаго дѣйствія благодати часто выражается тѣмъ, что проповѣдникъ, прерывая глубоко-надуманное теченіе своей проповѣди, бросаетъ всѣ доказательства, совѣты и обличенія, и съ мольбою взываетъ къ Богу. Проповѣдь разрѣшается въ молитву. Этотъ лирическій порывъ иногда, какъ мы сказали, прерываетъ теченіе проповѣди, но большею частью онъ ее замыкаетъ. Въ послѣднемъ случаѣ, проповѣдникъ, совершивъ свое дѣло, слагаетъ съ себя характеръ посредника и мысленно вступаетъ въ толпу своихъ слушателей; личность его исчезаетъ въ живомъ единствѣ всѣми овладѣвающаго чувства.

Менѣе другихъ, можетъ имѣть мѣсто въ духовномъ краснорѣчіи элементъ драматическій, потому именно, что здѣсь выступаютъ во всей рѣзкости говорящія лица.

Мы вывели значеніе и законы проповѣди изъ идеи Церкви. Поэтому проповѣдь можетъ быть вполнѣ собою только въ Церкви, т. е. въ Церкви Православной. Ложное понятіе о Церкви необходимо должно отозваться въ ложномъ характерѣ проповѣди. Отсюда мы можемъ вывести a priori, что въ католицизмѣ и протестантизмѣ проповѣдь не могла достигнуть своего идеала и должна была развиться односторонно; ибо *католицизмъ и протестантизмъ представляютъ собою двѣ разорванныя, отвлеченныя стороны Церкви.*

Въ католицизмѣ предстаетъ отвлеченно-понятая и въ лицѣ Папы символизированная идея церковнаго единства, носящаяся надъ человѣчествомъ и пребывающая внѣ его. Церковь разлучена съ человѣчествомъ, частныя лица относятся къ ней не какъ ея живые члены, а какъ подданные. Церковь требуетъ отъ нихъ окончательно только формальнаго подчиненія, юридическаго признанія ея власти и ея вѣдѣнія. Поэтому, такъ какъ отношеніе Церкви къ лицамъ было искажено, проповѣдь не могла достигнуть своего назначенія; самая задача проповѣди измѣнилась.

Какой же смыслъ она получила? Мы знаемъ, что католицизмъ развивался въ двухъ различныхъ сферахъ, какъ наука и какъ государство. Отвлеченное понятіе Церкви относилось къ частнымъ лицамъ, въ области науки—какъ познаваемое къ познающимъ, въ области государства—какъ верховная власть къ подданнымъ. Поэтому проповѣдь, какъ средство, служащее къ осуществленію этого отношенія, получила также двоякій характеръ: ученаго разсужденія и ораторской рѣчи.

Проповѣдь, какъ ученое разсужденіе, есть ничто иное, какъ отрывокъ изъ богословской системы, въ которомъ тотъ или другой отдѣльно взятый догматъ доказывается и низводится на степень правильнаго, логическаго вывода. Проповѣдь, какъ ораторская рѣчь, служила Церкви въ тѣ минуты, когда нужно было поднять цѣлыя области и народы и подвигнуть ихъ къ какому нибудь ей угодному дѣлу.

Такъ въ эпоху Крестовыхъ походовъ по всѣмъ городамъ и селамъ раздавались пламенныя воззванія странствующихъ богомольцевъ. Въ позднѣйшую эпоху, когда въ странахъ католическихъ вліяніе реформаціи грозило погубить въ одно время духовное и политическое владычество Папы, когда начали отлагаться отъ него государи западные, іезуиты стали во главѣ демократической партіи, и страстными, зажигательными проповѣдями, призывали народъ къ возстаніямъ и цареубійствамъ. До крайней степени остервенѣнія и безстыдства проповѣдь дошла въ Парижѣ, и вообще во Франціи, въ эпоху Лиги [1]).

Но мы оставимъ въ сторонѣ этотъ родъ проповѣдей, болѣе подходящій къ свѣтскому краснорѣчію, и обратимся къ проповѣдямъ въ строгомъ смыслѣ.

Рѣзко отразилось въ нихъ понятіе католиковъ объ отношеніи частныхъ лицъ къ Церкви. Служеніе отвлеченному началу, интересу Церкви понятой односторонно, отсутствіе живаго сочувствія съ массою слушателей и стараніе внѣшнимъ образомъ подчинить ихъ Церкви, вотъ ихъ общее свойство. Подъ этимъ опредѣленіемъ развивалось духовное краснорѣчіе въ западной Церкви, часто видоизмѣняясь, сообразно съ господствующими требованіями и направленіями.

Въ XII стол. преобладалъ въ духовномъ краснорѣчіи мистицизмъ, созерцаніе и мечтательность. Проповѣдники, большею частью монахи, обращались преимущественно къ монахамъ [2]); не видать въ ихъ произведеніяхъ строгаго порядка, правильнаго построенія. Слово не покоряетъ единой мысли и цѣли; а напротивъ, слѣдуя произвольному и необузданному порыву разгоряченной фантазіи, уносится далеко отъ жизни, и забываетъ о слушателяхъ. Мысль исчезала, подавленная множествомъ аллегорій, изысканныхъ символовъ и натянутыхъ примѣненій. Безъ внутренней связи образы слѣдовали за образами и накоплялись въ уродливыя

---

[1]) См. добросовѣстный трудъ Лабитта: De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue.

[2]) У духовныхъ писателей XII ст. безпрестанно встрѣчаются sermones ad Monachos.

и пестрыя массы. Слогъ былъ вообще обиленъ, цвѣтистъ, начиненъ метафорами и украшенъ реторическими узорами.

За отвлеченностью фантазіи слѣдовала отвлеченность сухой науки. Въ XIII стол. духовное краснорѣчіе подверглось вліянію схоластики и обратилось въ сухое преподаваніе. Въ проповѣдяхъ замѣчается точность, правильность, искусственная классификація доводовъ по правиламъ формальной логики. Вездѣ выказывается худо прикрытая схема. Въ то время проповѣди сочинялись по условнымъ правиламъ, по руководствамъ, которыхъ было издано очень много. Отъ этого онѣ получили однообразный характеръ. Духовное краснорѣчіе заключилось въ школьныя, педантическія формулы.

Эти два направленія духовнаго краснорѣчія продолжали развиваться и доходили до крайностей. Проповѣдь перваго рода, являвшая въ себѣ преобладаніе фантазіи и образовъ, писалась иногда стихами; проповѣдники позволяли себѣ вносить въ свою рѣчь всякаго рода анекдоты и сказки, заимствованныя изъ древнихъ писателей и миѳологическихъ преданій, вообще допускали много совершенно посторонняго, унижающаго достоинство проповѣди *). Наконецъ вошелъ въ нее драматическій элементъ: многія мистеріи начинались или оканчивались проповѣдями, такъ что вліяніе первыхъ на вторыя легко прослѣдить.

Другая школа, порожденная схоластикою, ни сколько не уступала первой въ странностяхъ и безобразіи. Нѣкто Яковъ Сесоллъ (Jacques Cessolles), пользовавшійся въ свое время великою славою, сочинилъ книгу нравственныхъ поученій, расположенную по схемѣ, снятой съ шахматной игры. Въ Германіи, нѣсколько до Лютера, вмѣсто проповѣдей, читали въ церквахъ Аристотелевы трактаты.

Общій недостатокъ этихъ двухъ родовъ есть отчужденіе отъ жизни, отвлеченность. Поэтому, дѣйствительная жизнь могла получить въ нихъ мѣсто не иначе, какъ ворвавшись

*) При открытіи Тридентинскаго собора, епископъ Битонтскій, Корнеліо Муссо, доказывалъ необходимость соборовъ тѣмъ, что въ Энеидѣ Юпитеръ созываетъ боговъ на совѣтъ и пр. Эразмъ Роттердамскій осмѣиваетъ проповѣдниковъ, доказывавшихъ необходимость воздержанія двѣнадцатью знаками зодіака, вѣры—квадратурою круга, а любви—устьями Нила, и т. д.

въ нихъ насильно. Сближеніе проповѣдниковъ и проповѣди съ жизнью было паденіемъ проповѣди. Первый признакъ этого паденія оказался въ языкѣ. Въ XIII стол. множество простонародныхъ словъ и выраженій вторглись въ языкъ латинскій, и составился безобразный, смѣшанный діалектъ, извѣстный подъ названіемъ Макаронизма.

Подобное явленіе повторилось въ самомъ содержаніи проповѣдей. По мѣрѣ того, какъ вѣра въ католическую Церковь охладѣвала, и начинало проступать сомнѣніе, слово Церкви также подвергалось видоизмѣненіямъ и искаженію. Въ эпоху безусловныхъ, религіозныхъ убѣжденій, духовенство могло упускать изъ виду дѣйствительную жизнь, пренебрегать ею и пребывать въ сферѣ, отъ нея отрѣшенной, въ высокихъ отвлеченныхъ формулахъ богословской науки и монашескаго аскетизма. Но мало-по-малу неудовлетворенная жизнь стала отрѣшаться отъ Церкви. Историческое развитіе, освобождаясь постепенно отъ оковъ на него наложенныхъ, мимо ея продолжало свой путь, и сама Церковь должна была, для удержанія своихъ притязаній, устремить все вниманіе на движеніе умовъ, для нея опасное. Проповѣдь изъ міра отвлеченностей сошла, противъ воли и вопреки своему существенному характеру, въ міръ дѣйствительный, въ подробности современной жизни. Это была важная побѣда жизни надъ Церковью. Католическая проповѣдь, по существу своему отвлеченная, не выдержала соприкосновенія съ дѣйствительностью; мелочь и случайность жизни ее поработили; она не умѣла соблюсти въ ней своего достоинства.

Въ концѣ XIV и въ началѣ XV стол. въ развитіи духовнаго краснорѣчія совершилась перемѣна, которой нельзя даже назвать новымъ родомъ, а скорѣе искаженіемъ, порчею. Проповѣди наполнились пошлыми остротами, шутовскими выходками и личностями. Вездѣ господствуетъ комизмъ, и выказывается желаніе разсмѣшить. Мальярдъ, Клере, Мено отличаются въ этомъ новомъ родѣ, genre grotesque, и находятъ толпу послѣдователей. Лопиталь полагаетъ, какъ правило, чтобы проповѣдь:

Sit mixtum gravitate, vocet risuque jocisque.

Ко всему этому присоединялась очень естественно воль-

ность тѣлодвиженій, безпокойное, тревожное изложеніе, вскрикиваніе, театральная мимика.

Іезуиты въ исторіи духовнаго краснорѣчія на Западѣ, имѣютъ то-же значеніе, какое и въ развитіи доктрины; они совмѣстили въ себѣ все предшествовавшее развитіе и довели его до послѣднихъ результатовъ. Въ ихъ проповѣдяхъ можно найти и мистицизмъ и символизмъ, и накопленіе образовъ, и искусственную правильность расположенія и, наконецъ, комизмъ, шутки, остроты. Какъ господствующее свойство проповѣди іезуитской, можно замѣтить въ ней неожиданность эффектовъ, преобладаніе страсти и рѣзко выдающуюся личность проповѣдника. Это направленіе проповѣдь приняла по неволѣ; оно было вынуждено. Когда вмѣстѣ съ вѣрою охладѣло вниманіе слушателей къ слову Церкви, понятно, что духовенство, въ замѣну внутренняго сочувствія, котораго не было между нимъ и слушателями, прибѣгнуло къ искусственнымъ, раздражительнымъ средствамъ и стало льстить современнымъ наклонностямъ и страстямъ. Проповѣдники старались приковать вниманіе слушателей уже не къ слову, а къ себѣ самимъ, вольностью тѣлодвиженій, неожиданностью эффектовъ; они будили ихъ любопытство, поражали воображеніе странностью образовъ, возбуждали смѣхъ, раздражали страсти.

Явленіе такой проповѣди понятно въ эпоху упадка католицизма. Это было послѣднее, отчаянное усиліе Церкви произвести сотрясеніе въ своихъ членахъ, для нея умершихъ [1]).

Послѣ іезуитовъ и временъ Лиги, католическая проповѣдь не явила ни одного новаго типа. Блистательное развитіе духовнаго краснорѣчія во Франціи, въ эпоху Людовика XIV, совершилось независимо отъ Церкви, подъ вліяніемъ постороннихъ для нея началъ, въ особенности древнихъ писателей и условій придворной жизни. Рѣзкія особенности католической проповѣди, какъ условленной цер-

*) Историческое обозрѣніе католической проповѣди заимствовано нами преимущественно изъ книги Лабитта. См. также любопытные отрывки изъ проповѣдей католическихъ въ сборникѣ, подъ названіемъ: Predicatoriana, ou révélations singulières et amusantes etc.

ковью, постепенно сглаживались, и духовное краснорѣчіе, войдя въ развитіе свѣтской литературы, совершенно съ нею слилось.

Окончивши краткую характеристику проповѣди католической, мы должны предварить неминуемое возраженіе. Можно назвать нѣсколькихъ писателей, замѣчательныхъ по своимъ дарованіямъ, и которые не подходятъ подъ наше опредѣленіе; поэтому, оно вѣроятно покажется слишкомъ рѣзкимъ и односторонним. Мы отвѣчаемъ на это, что исключенія, безъ сомнѣнія, должны быть допущены. Мало ли такихъ условій, которыя могли положить особенный отпечатокъ на произведенія того или другаго проповѣдника. Изученіе древнихъ образцовъ, вліяніе иностранныхъ литературъ, рѣзкая оригинальность своего дарованія, все это могло отразиться на произведеніяхъ частныхъ лицъ и поставить ихъ внѣ того общаго опредѣленія, которое давала Церковь. Многія проповѣди католическія были переводимы протестантами, и наоборотъ; рѣзкой грани въ этомъ случаѣ быть не можетъ. Но повторяемъ опять, не исключенія для насъ важны и не исторію духовнаго краснорѣчія мы пишемъ; насъ занимаетъ проповѣдь, во сколько она условлена существомъ Церкви; поэтому не всѣ свойства проповѣдей, католиками сочиненныхъ, должны войти въ эту характеристику, а только тѣ, которыя давала имъ Церковь, которыя были не случайны.

Въ протестантизмѣ проповѣдь получила огромное значеніе и свой особенный характеръ, также односторонній. Она была главнымъ орудіемъ реформы. Лютеръ говоритъ самъ про себя, что онъ въ проповѣдяхъ своихъ старается быть понятнымъ для всѣхъ, для простаго народа, для дѣтей, слугъ, и пр. Послѣдователи его, вѣрные этой мысли, низвели проповѣдь изъ міра фантазіи и науки въ сферу жизни и положили ея назначеніе въ томъ, чтобы дѣйствовать на нравы, проникать во всѣ отношенія и подробности жизни и освящать ее. Но протестанты, оторвавшись отъ Церкви, отрицали Церковь; отъ полнаго ея организма они отвлекли одну сторону, начала христіанской нравственности, и подчинили ихъ личному произволу въ толкованіи и

тому же произволу въ приложеніи. Поэтому существеннаго элемента, безусловно-общаго, они лишились, и проповѣдь не могла развиться во всей полнотѣ своей. Проповѣдникъ, не находя опоры и оправданія въ авторитетѣ, всѣми признанномъ, долженъ былъ ссылаться на свои личныя мнѣнія, на выводы своего разума. Онъ утратилъ характеръ представителя Церкви, онъ могъ говорить только отъ своего имени. Съ другой стороны, слушатели его уже не являлись ему совокупленными во едино, подъ однимъ общимъ опредѣленіемъ членовъ Церкви; каждый изъ нихъ значилъ самъ по себѣ, какъ лице; поэтому проповѣдникъ долженъ былъ выводить свои предписанія, наставленія и совѣты не изъ того общаго опредѣленія, а изъ мелочныхъ соображеній о томъ, что̀ для каждаго полезно, прилично и т. д. Проповѣдь ниже и ниже спускалась въ мелочныя подробности, въ разнообразіе случайностей жизни, и теряла свою грандіозность, свой характеръ слова духовнаго.

Итакъ, отсутствіе элемента общаго и порабощеніе случайностямъ жизни, вотъ основный характеръ проповѣди протестантской, діаметрально-противоположной проповѣди католической, но не менѣе ея односторонней.

Здѣсь уже личность проповѣдника кладетъ отпечатокъ не только на проповѣдь, какъ таковую, но даже условливаетъ самое содержаніе и переходитъ въ произволъ. Господство произвола давало возможность развиться самымъ разнообразнымъ родамъ, которыхъ нельзя даже подвести подъ категоріи, сколько нибудь общія. Иногда, особенно въ періодъ борьбы съ католицизмомъ, проповѣдь протестантская отражала въ себѣ страстный характеръ и неистовство проповѣдей католическихъ. Чаще она отбрасывала всѣ украшенія, все изящество отдѣлки и пестроту образовъ, какъ нарядъ, ея недостойный, и принимала характеръ суроваго и сухаго наставленія.

Въ XVI и XVII ст. южная Россія сблизилась съ образованностью Западной Европы. Слѣдствіемъ этого сближенія, съ нашей стороны невольнаго, былъ цѣлый рядъ подражаній и заимствованій. Иначе не могло быть. Наше

духовное краснорѣчіе также испытало вліяніе западныхъ формъ.

Отъ первыхъ вѣковъ нашей исторіи дошло до насъ немного литературныхъ памятниковъ. По содержанію своему и по стилю, они составляютъ какъ бы отрасль литературы Греко-Византійской [1]). Творенія Святыхъ Отцевъ нашей Церкви, принесенныя въ Россію греческими святителями, рано сдѣлались у насъ извѣстными въ переводахъ и породили подражанія. Наши проповѣдники держались этихъ образцовъ духовнаго витійства, и вслѣдствіе этого избѣгли тѣхъ уклоненій, мечтаній и странностей, которыя встрѣчаются почти во всѣхъ литературахъ народовъ младенческихъ Много ли мы имѣли своихъ Русскихъ проповѣдниковъ, много ли они писали, сказать опредѣлительно мы не можемъ; по крайней мѣрѣ, проповѣдей отъ первыхъ вѣковъ дошло до насъ немного [2]); укажемъ на важнѣйшіе памятники въ этомъ родѣ.

Уже въ XII вѣкѣ, Россія имѣла великаго проповѣдника, которому равнаго Европа того времени представить не можетъ. Современники цѣнили его высоко, позднѣйшія поколѣнія помнили его, читали и переписывали его творенія; наконецъ, послѣ продолжительнаго забвенія, и мы его узнали. Мы говоримъ о Кириллѣ Туровскомъ, котораго назвали наши предки другимъ *златословеснымъ учителемъ* [3]) и поставили на ряду съ писателями, служившими ему образцами, Іоанномъ Златоустомъ и Григоріемъ Назіанзиномъ. Вліяніе Святыхъ Отцевъ нашей Церкви ясно отразилось въ твореніяхъ Кирилла. Но это было не рабское подражаніе, а свободное созданіе въ томъ же стилѣ. Видно, что Кириллъ Туровскій долго и съ любовью изучалъ духовныхъ писателей нашей Церкви; онъ одушевлялся ими: они посылали ему вдохновеніе, какъ можетъ посылать его изящная природа, памятникъ искусства, картина, музыка. Спо-

---

[1]) Само собою разумѣется, что мы не говоримъ здѣсь о памятникахъ національной поэзіи, а исключительно о литературѣ Церковной.

[2]) На это есть причины, изложенныя Профессоромъ Шевыревымъ въ Чтеніи третьемъ Введенія въ Ист. Рус. Словесности. Москвитянинъ, № 3. 1844

[3]) См. „Памятники XII ст.“, изд. Калайдовичемъ.

собность воспринимать такое вдохновеніе, плодотворное, переходящее въ творчество, свидѣтельствуетъ о присутствіи самобытнаго, живаго дарованія.

До насъ дошло 15 проповѣдей Кирилловыхъ. Общій характеръ ихъ составляетъ преобладаніе поэтическаго элемента надъ дидактизмомъ. Мы рѣдко встрѣчаемъ въ нихъ обдуманное построеніе и строгость въ изложеніи. Словомъ Кирилла Туровскаго движетъ религіозный паѳосъ, восторгъ. Это не столько поученія, сколько свободныя изліянія благочестивыхъ помысловъ—гимны. Есть такія проповѣди, которыя не представляютъ правильнаго стремленія къ одной цѣли, не сходятъ къ приложеніямъ, и не менѣе того вполнѣ достигаютъ назначенія проповѣди. Онѣ берутъ неожиданно сокровенныя струны души и наполняютъ ее гармоніею, которая долго отзывается въ самой жизни человѣка. Къ этому роду, не многимъ доступному и весьма близко подходящему къ религіозной лирикѣ, принадлежатъ нѣкоторыя изъ проповѣдей Кирилла Туровскаго.

Подробное изученіе его твореній не входитъ въ нашу задачу; мы ограничимся указаніемъ на лучшія проповѣди, въ разныхъ родахъ: слово первое въ недѣлю цвѣтоносную, слово пятое о разслабленномъ, слово шестое въ недѣлю по пасцѣ, и пр. [1]).

Отъ XIII вѣка дошли до насъ четыре проповѣди Преподобнаго Серапіона, Епископа Владимірскаго [2]), замѣчательныя по ихъ простотѣ и по живому отношенію ихъ къ тогдашнему состоянію Россіи.

Кромѣ того, до насъ дошли извѣстія о другихъ проповѣдяхъ того времени, изъ коихъ нѣкоторыя не сохранились, а другія, неизданныя, лежатъ въ рукописяхъ, по разнымъ монастырямъ; такъ н. п. Нифонта Новгородскаго, около половины XII ст., Симеона Тверскаго, конца того же столѣтія, Кирилла Митрополита Кіевскаго, по прозванію Философа, XIII ст. и пр. [3]).

---

1) См. „Памятники XII ст.“

2) См. „Твор. Св. Отц въ русскомъ переводѣ.“

3) См. „Слов. Дух. писат.“

Впрочемъ, такъ какъ въ Россіи, до самаго XII ст., въ церквахъ читали почти исключительно проповѣди Святыхъ Отцевъ: Іоанна Златоустаго, Григорія Назіанзина, Василія Великаго и позднѣе Ефрема Сирина, то своихъ проповѣдей, сочиненныхъ русскими духовными лицами, вѣроятно, было немного. Да и не было въ нихъ необходимости. Вся наша древняя церковная литература имѣетъ характеръ проповѣди. Безпрерывный рядъ посланій Святительскихъ къ Князьямъ и народу, грамотъ поучительныхъ, наставительныхъ, обличительныхъ и пр. живо возсоздаютъ передъ нами то время, когда вся жизнь народная, семейная и гражданская, стремилась привести себя въ согласіе съ религіозными началами. При каждомъ случаѣ, сколько нибудь важномъ, испрашивался совѣтъ и благословеніе Церкви. Иннокентій замѣчаетъ вѣрно, что отношеніе нашихъ Митрополитовъ къ Князьямъ было отношеніемъ духовнаго отца къ сыну. Можно сказать, что оно повторялось во всѣхъ слояхъ общества. Поэтому проповѣдь, можетъ быть, и не часто являлась въ видѣ заранѣе написаннаго сочиненія, назначеннаго для прочтенія въ Церкви; за то она совершалась постоянно, въ самой жизни. Читая наши древніе памятники церковной и даже свѣтской литературы, узнаешь, какъ сродилось христіанское ученіе съ жизнью каждаго, какъ глубоко оно вошло въ нее, какъ всякое событіе, даже самый обыкновенный случай, приводилъ на память текстъ изъ писанія и зараждалась въ умѣ человѣка того времени притча, поученіе, проповѣдь. Сама лѣтопись Нестора и его продолжателей можетъ быть названа длинною проповѣдью на разные тексты, по случаю прошедшихъ и современныхъ событій.

Итакъ, до XVI ст. проповѣдь, какъ отдѣльный родъ сочиненій, мало развивалась. Ее замѣняло живое, постоянное поученіе. Въ церквахъ читались творенія Святыхъ Отцевъ; наши Русскіе проповѣдники имъ подражали.

Въ XVI ст. началось въ Южной Россіи вліяніе католицизма и науки Западной на образованіе нашего духовенства. Заведены были училища, въ которыхъ, между прочимъ, преподавалась риторика и правила, какъ сочинять

проповѣди. Съ этого времени, духовное краснорѣчіе заключилось въ отвлеченныя формы науки, явилось искусствомъ, которому стали обучаться. Возникла школа проповѣдниковъ, и вліяніе католицизма отразилось въ содержаніи и въ формѣ проповѣдей. Проповѣдываніе въ Южной Россіи, въ XVII ст. составляло особенную должность, которую отправляли при монастыряхъ и соборахъ духовныя лица, получившія въ Академіяхъ ученое образованіе и считавшіяся въ званіи проповѣдниковъ. Такъ Кириллъ Транквилліонъ былъ проповѣдникомъ Кіевопечерскимъ, Тарасій Земка также. Многіе изъ нихъ пользовались великою славою и ѣздили по приглашеніямъ изъ монастыря въ монастырь. Почти всѣ Митрополиты и игумены Южной Россіи того времени, занимавшіе высшія степени церковнаго чиноначалія, съ этого начали свое поприще. Позднѣе они издавали свои проповѣди въ видѣ сборниковъ До насъ дошли очень многіе, носящіе замысловатыя, изысканныя названія, н. п. Антонія Родивиловскаго: „Огородокъ Маріи Богородицы, Вѣнецъ Христовъ съ проповѣдій недѣльныхъ, акп съ цвѣтовъ рожаныхъ, на украшеніе Православно—Каѳолической, Святой, Восточной Церкви неплетенный", Лазаря Барановича: „Трубы Словесъ и Мечь Духовный" и пр. *). На всей этой школѣ, вышедшей изъ Южныхъ училищъ, лежитъ однообразный характеръ. Подражаніе католическимъ писателямъ, господствовавшее въ то время, подавляло самородныя дарованія, изрѣдка просвѣчивающія сквозь условныя, стѣснительныя формы. Само собою разумѣется, что такое подражаніе не было живою потребностью Русской жизни; напротивъ, оно было возможно только при совершенномъ разрывѣ науки съ жизнью. Проповѣдь XVII ст. была проповѣдь ученая, сочиненная въ школѣ, по правиламъ, проповѣдь искусственная. Проповѣдники думали не столько о томъ, чтобы быть понятными каждому и дѣйствовать на жизнь, сколько о соблюденіи всѣхъ правилъ риторики, о приближеніи къ образцамъ Западнымъ. Общій порокъ духовнаго краснорѣчія католическаго, отвлеченность и другія

*) „Слов. Духов. Писат."

черты его, избытокъ образовъ, символизмъ, искусственная правильность, все это встрѣчается въ нашихъ проповѣдяхъ того времени.

Въ сѣверную Россію этотъ родъ внесенъ былъ Симеономъ Полоцкимъ. Онъ считается первымъ начавшимъ читать въ церквахъ, вмѣсто твореній Святыхъ Отцевъ, проповѣди своего сочиненія, безъ разрѣшенія на то высшихъ духовныхъ властей. Патріархъ Іоакимъ не безъ причины негодовалъ на него за такое нововведеніе и даже клялъ его; но Симеонъ Полоцкій, пользуясь особеннымъ благоволеніемъ Царя Ѳеодора, мало обращалъ на это вниманія и напечаталъ въ придворной (верхней) типографіи два огромныхъ тома своихъ проповѣдей: „Обѣдъ душевный и Вечерю душевную.“ Съ этого времени обычай сочинять и читать проповѣди утвердился въ Москвѣ, и Южная школа, искусственная проповѣдь въ стилѣ проповѣдей Западныхъ, господствовала до самыхъ временъ Петра Великаго, и болѣе и болѣе расходилась съ народною жизнью. Къ этой школѣ принадлежитъ Стефанъ Яворскій.

Приступая къ изученію его произведеній, мы раздѣлимъ ихъ на проповѣди въ строгомъ смыслѣ, писанныя на тексты, и на торжественныя, привѣтственныя и пр. рѣчи, читанныя на извѣстные случаи. Начнемъ съ первыхъ.

Существенное свойство и вмѣстѣ существенный недостатокъ проповѣдей Стефановыхъ есть отвлеченность. Мы не встрѣчаемъ въ нихъ рѣзко выставленнаго противорѣчія началъ христіанской нравственности съ дѣйствительностью, схваченною въ настоящую минуту, со всѣми ея чертами. Послѣдній элементъ совершенно отсутствуетъ. Слушатели, тѣ, для которыхъ слово произносится, для Стефана Яворскаго какъ будто не существуютъ. Характеръ проповѣди выражается совершенно внѣшнимъ образомъ, нѣсколькими обращеніями и воззваніями къ благочестивымъ слушателямъ. Но не видать, чтобы вся рѣчь была направлена къ живымъ лицамъ и чтобы проповѣдникъ говорилъ для нихъ и ради ихъ, а не только къ нимъ. Если исключить два или три воззванія изъ любой проповѣди Стефановой, характеръ

проповѣди вполнѣ исчезнетъ и мы получимъ ученое разсужденіе или риторическое упражненіе на заданную тему.

Вотъ, за весьма немногими исключеніями, общій, отрицательный характеръ всѣхъ проповѣдей Стефановыхъ, характеръ общій имъ съ проповѣдями католическими. Покажемъ теперь ихъ положительныя свойства. Сначала разсмотримъ въ нихъ проявленіе элемента мысли въ общей архитектоникѣ слова, въ расположеніи, раздѣленіи, характерѣ доказательствъ, и пр., потомъ элемента художественнаго, въ образахъ, описаніяхъ, и пр.

Общее построеніе проповѣдей Стефановыхъ отличается особенною изысканностью. Избравши для себя текстъ, онъ рѣдко устремляетъ вниманіе на то, что въ немъ есть существеннаго. Обыкновенно онъ беретъ одну его сторону, останавливается на какомъ нибудь случайномъ обстоятельствѣ, или отыскиваетъ внѣшняго его отношенія къ другому, постороннему предмету. Возьмемъ въ примѣръ слово въ недѣлю Пятидесятницы, на слѣдующій текстъ: *пріимите Духъ Святъ.* (Іоан. гл. XX, ст. 7). Въ самомъ началѣ проповѣдникъ говоритъ: „Хощу я на сей краткой проповѣди всякому чину приличный явити Духа Святаго образъ на воспріятіе гостя, такъ великаго... Седмодаровитаго Духа Святаго, по седми недѣляхъ отъ пасхи къ намъ приходящаго, седмь наипаче образовъ обрѣтаю въ писаніи Божественномъ,*) именно: образъ голубя, сѣни, вина, вѣтра, огня, дуновенія и воды.

Подбирая къ каждому чину и сословію приличный для него образъ, Стефанъ Яворскій дѣлаетъ слѣдующее построеніе своего слова: „Великому Царю нашему—въ образѣ голубя, да почіетъ на немъ, яко на Христѣ своемъ, и станется ему голубицею Ноевою, сучецъ масличный превождѣленныя тишины приносящею. Великимъ Государынямъ Царицамъ и Царевнамъ—въ образѣ осѣненія, Царицу Небесную осѣняющаго. Княземъ и боляромъ и всему Синклиту—въ образѣ вина увеселяющаго и укрѣпляющаго на вѣрную службу. Кавалеріи, арміи и всему воинству—въ образѣ огня, сердце и стрѣльбу на непріятелей распаляющаго.

*) „Проповѣди Ст. Яв. Москва, 1804.“ т. I. стр. 163.

Морскому флоту — въ образѣ вѣтра благополучнаго, къ желаемому пристанищу наставляющаго Духовному чину— въ образѣ дуновенія Христова, во сже быти намъ угліемъ Серафимскимъ, въ службѣ Божіи и въ званіи своемъ горящымъ. Людемъ простымъ, крестьяномъ, и всѣмъ вѣрою работающымъ—въ образѣ воды, въ трудахъ прохлаждающей и жажду утоляющей. Кому еще не досталося, къ чину послѣднему примѣсится и пр.“ Нѣкоторыя изъ этихъ примѣненій особенно замысловаты, н. п.: Царицамъ и Царевнамъ Духъ Святый ниспосылается въ видѣ сѣни, потому что „обычно есть женскому полу въ сія наипаче времена, при жарахъ солнечныхъ имѣти осѣненія, или, якоже вы ихъ нарицаете, солнечники для прохлады и осѣненія“. Изображеніе Духа Святаго въ образѣ вина оправдывается тѣмъ, что когда Апостолы исполнились Святаго Духа, Іудеи говорили про нихъ. *виномъ исполнени суть*. Сравненіе дѣйствія благодати съ дѣйствіемъ вина Стефанъ Яворскій удерживаетъ и проводитъ далѣе. Разбирая пятый образъ, онъ задаетъ себѣ вопросъ: „Для чего Христосъ даяй власть на отпущеніе грѣховъ человѣческихъ своимъ Первосвященникомъ Апостоломъ, первѣе *дуну на нихъ*?“ и рѣшаетъ его слѣдующимъ образомъ: „Вѣдаете, егда кто хощетъ на примѣръ сѣсти на лавкѣ, и видитъ на ней много пыли и нечистоту: въ первыхъ здуваетъ и тѣмъ дуновеніемъ очищаетъ себѣ сѣдалище, а потомъ сѣдаетъ.“

Вездѣ видно усиліе выдержать задачу до конца. Существенный смыслъ текста, главная мысль, которую слѣдовало бы развить, именно: внутреннее дѣйствіе Духа Святаго на человѣка, устранена, забыта; вмѣсто того проповѣдникъ ударился въ сторону и выставилъ передъ своими слушателями цѣлый рядъ изысканныхъ, безплодныхъ примѣненій и аллегорій. Могло ли подобное слово уяснить ихъ понятіе о благодати?

Возьмемъ другой примѣръ. Въ словѣ*) въ недѣлю двадесятьтретью по Святомъ Дусѣ, на текстъ: *молятъ его, да повелитъ имъ внити въ свинія: и повелъ имъ* (Лукп гл. VIII, ст. 32),

*) Т. II. стр. 164.

Стефанъ Яворскій, объяснивъ сходство грѣшника съ свиньею, развиваетъ слѣдующимъ образомъ мысль о томъ, какими средствами можетъ человѣкъ освободиться отъ владычества діавола: „Азъ нынѣ новымъ лѣкаремъ буду: напишу вамъ рецептъ, како изъ свиней выгнати діаволовъ, какъ ярмо діавольское съ выи сбросить и изъ власти его избавиться. На сіе дамъ изрядное лѣкарство... Обыкновеніе, или паче рещи, нужду имутъ всѣ немоществующіи въ скорби своей отъ врачевъ искати помощи: тогда врачь, написавши рецептъ, то есть хартицу, на нейже изображаетъ врачевства составы, посылаетъ въ аптеку, да по ней тамо уготовится лѣкарство.“ Далѣе, проповѣдникъ исчисляетъ „вся составы врачевству сему приличествующыя“ и на этомъ исчисленіи основываетъ раздѣленіе слова: „Первый составъ и сей полезнѣйшій, есть желчь и сердце, къ симже и прочіе составы примѣшани будутъ: и сей есть всегдашнее воспоминаніе страстей Христовыхъ... Вторый составъ оному преждереченному долженъ примѣшатися, смирна; смирна знаменуетъ умерщвленіе плоти... Третій составъ врачевства нашего, обоимъ преждереченнымъ противный. оная бо бяху горька, но сей сладкій есть; медъ есть составъ сей. Чтоже намъ знаменуетъ: сладкое паче всѣхъ сладостей помышленіе всегдашнее о небѣ... Четвертый составъ есть и послѣдній нынѣшняго рецепта, на изгнаніе діавола отъ грѣшника, зеліе рута; сіе есть подобіе воспоминовенія огня геенскаго.“

Сравительное дѣйствіе каждаго вещества и каждой силы духовной, ему соотвѣтствующей, развито подробно и доведено до самыхъ странныхъ и изысканныхъ уподобленій. Проповѣдникъ оканчиваетъ слѣдующимъ образомъ: „Имамы убо слышателіе врачевство, якоже видѣсте, зѣло полезное: вѣмы нынѣ, како изъ свиней бѣса имамы изгопити: сего лѣкарства употребляпмъ во дни и въ нощи... Мы оныхъ изъ свиней изгнати можемъ, сіе пріемше врачевство въ аптекѣ пречестнѣйшей Церкви Христовой. Отнесите въ домъ душевный и уже никоихъ насильствій вражіихъ не ужасайтеся“ и пр.

Это построеніе христіанскихъ добродѣтелей по медицинскому рецепту стоитъ самаго замысловатаго изобрѣтенія схоластиковъ.

Приведемъ еще два примѣра. Въ словѣ въ недѣлю шестую по пасцѣ, о слѣпомъ, Стефанъ отыскиваетъ трудностей и полагаетъ слѣдующій вопросъ: „Не дивно, яко слина Господня, отъ пречистыхъ его устъ изшедшая, имѣ силу ко уврачеванію очесъ слѣпорожденнаго: дивно яко бреніе, персть, земля, со слиною Господнею смѣшенная, соединенная тую̀ж пріятъ врачебную силу“ [1]).

Вообще достойно примѣчанія, что Стефанъ Яворскій охотнѣе пишетъ на тексты историческіе, нежели на тексты догматическіе. Это предпочтеніе объясняется особеннымъ складомъ его ума и характеромъ всей школы. Отвлеченная мысль, по своей всеобщности, удобно прилагается ко всѣмъ формамъ жизни. Стефану Яворскому нужны трудности; его не занимаетъ простое, ясное примѣненіе. Напротивъ того, частный случай, фактъ, нужно еще возвести въ общую мысль или найти въ немъ символическое значеніе. При этомъ открывалось заманчивое поприще для ума, испорченнаго школьными упражненіями и воспитаннаго въ формализмѣ.

Это предпочтеніе криваго пути прямому, это стремленіе, мимо прямаго значенія текста, искать сокровеннаго смысла, или, схватившись за сравненіе, насильно проводить его далѣе, эта безплодная игра ума, замѣтная во многихъ проповѣдяхъ Стефановыхъ, была результатомъ схоластики, изученія слишкомъ исключительнаго отвлеченныхъ формъ мышленія. Кромѣ этого затвержденнаго пріема, общаго почти всѣмъ проповѣдникамъ того времени, Стефанъ Яворскій имѣлъ отъ природы несчастную способность развивать въ своихъ проповѣдяхъ именно тѣ стороны, которыя могли подать поводъ къ примѣненіямъ смѣшнымъ и пошлымъ.

Рѣзкій примѣръ представляетъ слово десятое въ недѣлю вторую по Святомъ Дусѣ [2]). Проповѣдникъ сравниваетъ людей съ рыбами: „Людіе рыбамъ подобни. Въ первыхъ, рыбы въ водахъ родятся, отъ водъ происходятъ: а люди христіанстіи не въ водахъ ли крестительныхъ родятся рожденіемъ духовнымъ: не отъ водъ ли крестительныхъ лю-

[1]) „Пропов. Ст. Яв.“ т. I. стр. 120.

[2]) „Пропов. Ст. Яв.“ т. I.

діе христіанстіи происходятъ; второе, рыбы въ водахъ волнами бываютъ обуреваеми, между волнами житіе ихъ бываетъ; а съ людьми не тоеждели дѣлается? Не между ли волнами житіе наше скончавается? Зрите Христолюбцы, како людіе подобни суть рыбамъ и рыбы людямъ!.. Рыбы въ водахъ погружаются, и въ нихъ плаваютъ, бѣгаютъ сюда и туда, будто за какимъ дѣломъ гоняются и скорое теченіе творятъ, аки бы по какой нуждѣ и потребѣ: а они плаваютъ бездѣльно, суетное и бездѣльное ихъ плаваніе, напрасные по водамъ труды, суетное и безкорыстное ихъ такъ скорое теченіе и движеніе. Такъ слово въ слово и человѣцы... Второе подобіе людей съ рыбами: рыба рыбу снѣдаетъ. И аще бы иного рода, напримѣръ, аще бы щука линя, либо карася, либо окуня ѣла, то бы еще не дивно: а то своего рода, щука щуку, большая меньшую снѣдаетъ, пожираетъ... Но мы рыбамъ не дивимся, тіи бо суть безсловесніи: то паче, что у насъ людей разумныхъ тоежъ дѣлается... Третье подобіе людей съ рыбами: рыбы уловляются овогда удищею, овогда же мрежею: тоежъ дѣется и съ человѣками. . Христосъ ловитъ мрежами, а сатана удищею... Четвертое подобіе людей съ рыбами: рыба отъ главы начинаетъ согнивать и смердѣть, тоежъ бываетъ и въ людехъ часто: многажды отъ главы, отъ начальника, растлѣніе происходитъ въ градахъ... Пятое подобіе людей съ рыбами: рыба въ водѣ бываетъ сильна и крѣпка, въ бѣгахъ и теченіяхъ своихъ скора, дика и неукротима... Пущай же только ее изъ воды вытягнутъ: ажъ она безсильна: ажъ она мечится, движется, кидается и сюда и туда: но всуе, уже ту смирится твое свирѣпство: здѣ конецъ твоимъ теченіямъ и бѣгамъ. Такъ слово въ слово и людіе міра сего горделивые, дерзостные, обидящіе, досадительные, покамѣстъ въ мори міра сего буяютъ... Ей рыбко! памятуй на смертныя сѣти, не всегда тебѣ въ водахъ быти: прійдетъ время, егда тя извлекутъ изъ моря міра сего... Шестое и послѣднее подобіе людей съ рыбами: рыбы чѣмъ плаваніе свое управляютъ? Хвостомъ, ибо у рыбы пловущей вмѣсто кормила хвостъ. Такъ бы конче и людемъ надобѣ житіе свое исправляти. А что знаменуетъ хвостъ? Хвостъ

послѣдняя часть знаменуетъ; послѣдняя человѣческая четыри: смерть, страшный судъ, небо и адъ О! да быхомъ сія послѣдняя всегда на памяти имѣли, и тѣми хвостами послѣдними корабль житія своего въ волнахъ сего свѣта управляли! Никогдаже быхомъ боялися отверстыхъ устъ кита препсподняго. И сію то мню быти тайну онаго чудеснаго дѣйствія Божія съ Моисеомъ: явися Господь Богъ Моисею, и хотящь послати его въ Египетъ къ избавленію рода Израильскаго, вопрошаетъ его: что есть въ руцѣ твоей? Моисей же рече: жезлъ. И рече ему Господь, поверзи его на землю. И верже и на землю, и бысть змій. И рече къ нему Господь: простри руку твою и ими его за хвостъ. И бысть паки въ руцѣ его жезлъ. Здѣ вопрошаю: для чего то Господь Богъ того змія велитъ за хвостъ имати; для чего не посредѣ, не за главу, но за хвостъ? Змій знаменуетъ грѣхъ: глава того змія есть подущеніе и побужденіе къ грѣху: а хвостъ есть смерть и кончина. За хвостъ имати змія, есть о смерти помышляти, смерть въ незабвенной памяти имѣти. Симъ бо образомъ змій паки въ жезлъ обращается, то-есть человѣкъ въ исправленіе приходитъ. Хвостомъ рыбы плаваніе свое управляютъ: отъ послѣдней части все исправленіе въ рыбахъ. Научимся той отъ рыбъ мудрости.“

Мы могли бы привести много подобныхъ изысканныхъ примѣненій и натянутыхъ символовъ; но, кажется, достаточно и этого. Вообще, почти во всякой проповѣди, Стефанъ Яворскій грѣшитъ противъ правила, имъ самимъ опредѣлительно и ясно выраженнаго въ „Камнѣ вѣры“, въ статьѣ *о душахъ Святыхъ* (часть II, гл. 1, ст. 602): „Притча въ тѣхъ точію инстинствуетъ, яже служатъ къ намѣренію глаголющаго. Прочая же словеса въ притчи бываютъ красоты ради повѣсти, и цѣлости ради притчи.“

Въ проповѣдяхъ, на которыя мы до сихъ поръ указывали, видѣли мы единство, правильность построенія, хотя совершенно искусственную и только наружную. Но очень много есть и такихъ, въ которыхъ вовсе нѣтъ никакого единства, ни внутренняго, ни внѣшняго.

Очень часто проповѣдь движется не внутреннею силою единой, основной мысли, а слагается изъ самыхъ разнород-

ныхъ частей, посредствомъ случайнаго сцѣпленія мыслей съ мыслями, словъ съ словами. Иногда Стефанъ Яворскій приводитъ текстъ; этотъ текстъ напоминаетъ ему другой, почему нибудь имѣющій соотношеніе съ первымъ, за ними слѣдуетъ третій, и такъ далѣе. Все это связывается восклицаніями. Иногда одну и туже мысль онъ повторяетъ въ различныхъ формахъ до тѣхъ поръ, пока случайный оборотъ рѣчи наведетъ его на другую мысль. Иногда факты подбираются къ фактамъ, подобія къ подобіямъ. Обо всѣхъ проповѣдяхъ этого рода можно сказать, что онѣ образуются накопленіемъ. Выписокъ дѣлать мы не будемъ; ибо очень многія проповѣди Стефана Яворскаго оправдываютъ наше замѣчаніе, особенно если обратить вниманіе на вступленія и первыя страницы.

Опредѣливши характеръ цѣлаго въ проповѣдяхъ Стефана Яворскаго, мы должны обратить вниманіе на развитіе частей.

Изложивши мысль, Стефанъ Яворскій обыкновенно опираетъ ее на доказательствахъ, свидѣтельствахъ, уясняетъ ее примѣрами и уподобленіями. При этомъ открывается случай блеснуть начитанностью, и Стефанъ Яворскій рѣдко его упускаетъ. Мы не говоримъ о цитатахъ изъ Св. писанія, твореній Св. отцевъ, объ указаніяхъ на Церковную исторію: все это на своемъ мѣстѣ въ проповѣди. Но, кромѣ духовной литературы, Стефанъ Яворскій читалъ въ школѣ писателей древнихъ и новыхъ, философовъ, физиковъ, историковъ и пр. Обо всѣхъ предметахъ онъ имѣлъ афористическія свѣдѣнія, которыми въ то время довольствовались, зналъ множество анекдотовъ, истинныхъ и вымышленныхъ, и любилъ, кстати и не кстати, приводить ихъ. Онъ цитуетъ изъ древнихъ: Гомера, Діогена, Аристотеля, Демосфена, Тита-Ливія, Цицерона, Виргилія, Плинія, изъ новѣйшихъ: Баронія, Коминея (Philippe de Comines) Тунинга (de Thou?) Скалигера, и пр. Въ одной и тойже проповѣди, рядомъ съ текстомъ изъ Евангелія или посланій Апостольскихъ, можно встрѣтить миѳологическое преданіе, анекдотъ объ Александрѣ Македонскомъ или о Ксерксовомъ шляхтичѣ и описаніе какого нибудь животнаго. Напр. въ словѣ въ недѣлю двадесятую

по Святомъ Дусѣ [1]), проповѣдникъ восклицаетъ: „Се нынѣ Богъ посѣтилъ есть людей своихъ! О благополучія, о радости! О веселія нашего!“ и вдругъ прерываетъ рядъ восклицаній и начинаетъ такъ: „Чтемъ въ житіи Тита Кесаря Римскаго удивительную повѣсть: собралъ онъ нѣкогда въ Сенатъ Римскій отвсюду, елико можно бѣ обрѣсти мужей премудрыхъ, и собравши ихъ, даде имъ сей свой вопросъ къ разрѣшенію: кто есть отъ боговъ большій“ и т. д. Слѣдуетъ длинный разсказъ о преніяхъ въ Сенатѣ Римскомъ.

Въ словѣ въ недѣлю двадесять первую по Святомъ Дусѣ [2]), Стефанъ Яворскій, желая доказать, что поучительное пастырское наставленіе нужно и премудрымъ, употребляетъ слѣдующій доводъ: „Естествословъ и философъ прекускусный Аристотель повѣствуетъ: что рыбы всегда въ водѣ сущіи, кромѣ природной воды, требуютъ воды небесныя, и воскормленію требуютъ росы, ею же охлаждаются; тако бы подобало премудрымъ“ и т. д. Далѣе, въ той же проповѣди, онъ дѣлаетъ выписку изъ Діогена, потомъ изъ Софира: „Человѣкъ праздный въ гордость возносится, и аки оселъ пустынный, тако себѣ свободна рожденна чаетъ быти. О семъ ослѣ пустынномъ сказываетъ Скалигеръ, яко егда видитъ человѣка мимоходяща, прибѣгаетъ къ нему и присматривается: егдаже человѣкъ хощетъ его уловити, абіе съ великимъ воплемъ и шумомъ отбѣгаетъ. Сице начальницы и великіи господа прибѣгаютъ къ слушаніи проповѣди“. Нѣсколько ниже, тѣ, которые нетерпѣливо слушаютъ поученія, находя въ нихъ обличеніе себѣ, уподобляются „нѣкимъ безсловеснымъ звѣремъ, иже страшніи естествомъ своимъ суще, да не видятъ своего безобразія, егда жаждою объемлеми къ чистому приходятъ источнику, воду чистую мѣшаютъ первѣе ногами со дна, въ ней же бы не возмогли страшнаго своего познати образа. Творитъ тако, по свидѣтельству славнаго естествословца, именемъ Еліана, слонъ, иже да не увидитъ въ чистой водѣ нагую свою главу, мерзкія уши свои широкія, аки кожи висящія, носъ

---

[1]) Пр. Ст. Я. т. II. стр. 100.

[2]) Пр. Ст. Я. Т. II, стр. 135.

аки клады толстыя, всю кожу черную, безвласную, къ сему же носъ сицевъ, долгій безобразный, егда приходитъ къ водѣ пити, возмущаетъ ю, да не увидитъ своея мерзости. Творитъ такожде и верблюдъ, глаголетъ Плиній естествописатель, да не узритъ въ водѣ чистой уши своя краткія, главу малую, очи черныя, шею закривленную, горбъ на хребтѣ мерзкій... Бяше сицевъ верблюдъ Продъ четировластникъ“ и т. д. Въ концѣ того же слова мы встрѣчаемъ еще одно предлинное сравненіе дѣйствія божественнаго слова на сердце человѣческое съ волненіемъ моря: „егда солнце входитъ въ звѣзду каникулную... егда вси вѣтры утихаютъ и полунощный Борей, и быстрые Аквилоны и полуденные Зефиры“ и пр. Объясненіе этого явленія заимствовано изъ „славнаго астролога и математика Авла Геллія и Симона Магола.“

Въ проповѣди въ недѣлю двадесять третью по Святомъ Дусѣ [1]), о которой мы уже говорили, сравнивается дѣйствіе, производимое воспоминаніемъ о вѣчной казни, съ „зеліемъ рутою“, описанною „начальницами врачевъ Галеномъ и Иппократомъ“.

Не менѣе изысканны и далеки отъ дѣла историческія цитаты, приводимыя Стефаномъ; н. п. въ словѣ въ недѣлю двадесять четвертую по Святомъ Дусѣ [2]), говоря о вѣрѣ, онъ вдругъ вводитъ слѣдующее: „Повѣствуетъ исторіографъ и естествописатель Плиній: что Кней Помпей, егда третій разъ торжествоваше, побѣдивши морскихъ разбойниковъ, и ихъ весьма изъ Азіи и изъ Понта изгнавши, во время торжества своего толикія показалъ богатства, еликія никогда же въ Римѣ купно видѣни быша: маргариты дивнаго величества, три статуи златыя, короны изъ самыхъ драгоцѣнныхъ маргаритъ тридесять двѣ и пр. Но между всѣми краснѣйшій бысть престолъ изъ маргаритъ, на которомъ образъ Кнея Помпея дивнымъ художествомъ изваянъ бяше. Азъ же реку: елико тотъ образъ между прочими маргариты, толико вѣра во время торжества небеснаго дра-

---

[1]) Т. II.

[2]) Т. II, стр. 207.

жайшая покажется". Въ словѣ въ недѣлю двадесять пятую по Святомъ Дусѣ [1]) встрѣчаемъ также не кстати разсказанные анекдоты о Филиппѣ и Александрѣ Македонскомъ и доказательства на текстъ: *возлюбиши Господа Бога твоего*, почерпнутыя изъ Аристотеля. Въ словѣ панигирическомъ похвальномъ, на Святаго благовѣрнаго Князя Александра Невскаго [2]), мы находимъ описаніе тріумфовъ и наградъ за воинскіе подвиги у Римлянъ, заимствованное у Светонія и Полибія, и рядомъ съ нимъ, цитаты изъ Апостола и Апокалипсиса; далѣе анекдоты о томъ, какъ Орфеева мѣдная статуя, въ присутствіи Александра Македонскаго, точила слезы о Муціѣ Сцеволѣ, о Курціѣ, о Геркулесѣ, воевавшемъ съ гидрою, о гигантѣ Антеѣ, сынѣ Цереры, объ Александрѣ и Діогенѣ, и пр. Все это переложено текстами, выписками изъ Святыхъ Отцевъ, легендъ, и т. д. Въ другомъ словѣ, о томъ же [3]). Стефанъ хочетъ доказать, что Александръ Невскій, мужественно исповѣдавъ свою вѣру передъ ханомъ, подалъ Русскимъ добрый примѣръ, и для этого приводитъ въ примѣръ подражанія учениковъ Платона и Аристотеля, наконецъ выписываетъ изъ Діодора Сицилійскаго баснословное преданіе о Ѳіопахъ, будто бы доводившихъ нелѣпость подражанія до того, что выкалывали себѣ по одному глазу, когда начальникъ ихъ племени былъ кривъ, или подрѣзывали себѣ жилу, когда онъ былъ хромъ. Такую точно выставку неумѣстной учености представляетъ слово на Великомученицу Екатерину первое и второе, на Апостола Андрея первое [4]) и многія другія.

Въ этой странной и дикой смѣси язычества и христіанства, историческихъ отрывочныхъ сказаній, цитатовъ изъ писателей древнихъ и новыхъ и всякаго рода анекдотовъ отразилась характеристическая черта католической проповѣди въ XVII ст., очень понятная при тогдашнемъ состояніи науки. Исторія, естествознаніе, литература не были

[1]) Т. II.
[2]) Т. II.
[3]) Т. II.
[4]) Т. III.

еще возведены на степень самостоятельныхъ наукъ; въ большей части Западныхъ училищъ, и вѣроятно во всѣхъ училищахъ Русскихъ, онѣ даже не составляли предметовъ особенныхъ преподаваній, но входили отрывками въ объясненія и комментаріи на древнихъ писателей *). Ученики получали афористическія свѣдѣнія о всѣхъ предметахъ; память ихъ нагружалась множествомъ фактовъ безсвязныхъ и безжизненныхъ, не имѣвшихъ по себѣ никакой цѣны. Поэтому очень понятно, что они вставляли ихъ всюду, кстати и не кстати, въ томъ же безпорядкѣ, въ какомъ эти факты были имъ переданы. Въ краснорѣчіи духовномъ такая смѣсь разнородныхъ предметовъ менѣе, нежели гдѣ-нибудь, у мѣста. Достоинство проповѣди ею оскорбляется, пестрота нарушаетъ единство, и, развлекая вниманіе слушателей, препятствуетъ сосредоточенію впечатлѣній. Мысль, склоняемая то туда, то сюда, перебѣгая отъ одного предмета къ другому, наконецъ утомляется и становится равнодушною.

Впрочемъ въ пользу Стефана Яворскаго можно, кажется, сказать, что въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ онъ начиналъ сознавать этотъ порокъ и отъ него освобождаться. Трудно утвердить это рѣшительно, ибо мы не знаемъ хронологическаго порядка его проповѣдей; но вотъ доказательство. Въ первомъ томѣ проповѣдей встрѣчается слово въ недѣлю седьмую по Святомъ Дусѣ, на тему: „чесо ради не скоро мольбы наша исполняетъ Богъ“. Въ этомъ словѣ приводится сказаніе о Царѣ Мидасѣ и Сатирѣ, преданіе о Фаэтонѣ, выписки изъ Сенеки, анекдотъ о Діогенѣ и Филиппѣ; наконецъ сказка о томъ, какъ приходили волъ и верблюдъ къ Іовишу просить у него роговъ, и т. д. Въ третьей части мы встрѣчаемъ другое слово въ недѣлю седьмуюнадесять по Святомъ Дусѣ, о молитвѣ вообще, ко-

*) Эту систему преподаванія удержалъ и Ѳеофанъ Прокоповичъ въ своемъ проэктѣ о домахъ училищныхъ, ст. 9: „Сіе видится быть велми благоуспѣшно, что могутъ нѣкая ученія, двое или трое вдругъ, одного часа и однимъ дѣломъ подаватися. Напримѣръ: уча грамматики, можетъ учитель съ нею учить купно и географію и исторію, понеже по регулахъ грамматическимъ, нужно есть дѣлать екзерциціи“ и т. д. Дух. Регл., стр. 50—51.

тораго вторая половина есть повтореніе слова въ недѣлю седьмую. Но неумѣстныхъ цитатовъ и разсказовъ въ немъ гораздо менѣе. Проповѣдникъ говоритъ: „хотя и не подобало бы мнѣ на семъ мѣстѣ святомъ о баснѣхъ воспоминати Еллинскихъ: но понеже и басни суть не всегда ложь, но иногда образъ истины: часто мы просимъ тако. яко оный Мидасъ или Фаэтонъ, и т. д.“ и этимъ упоминовеніемъ довольствуется.

Кромѣ историческихъ эпизодовъ, Стефанъ Яворскій любитъ иногда рѣшать путемъ чистаго умозрѣнія такъ называемые имъ философскіе вопросы о томъ, почему называютъ каждую добродѣтель среднимъ между двумя пороками, почему иногда дѣйствія повидимому противорѣчатъ побужденіямъ, и т. д. Н. п. въ словѣ въ недѣлю Мироносицъ увѣщательномъ до воиновъ, подходящу походу воинскому *), Стефанъ Яворскій задастъ имъ слѣдующій вопросъ: „Аще любите насъ, прехрабріи воини, чего ради отъ насъ разлучаетеся не точію мѣстомъ, но многажды и смертію? Аще речете, яко отъ любве сія творите, и любовь ваша къ намъ понуждаетъ васъ отъ насъ разлучитися: но я вопреки реку, любовь соединяетъ, а не разлучаетъ. Вы убо какъ насъ любите, аще отъ насъ разлучаетеся? Како любовь, которой дѣло есть соединяти, васъ отъ насъ разлучаетъ? Здѣ трудность, на которую не всякъ дастъ отвѣтъ, како любовь соединяетъ и разлучаетъ Пойдемъ къ философіи: что на сіе речетъ? Сказуетъ философія, яко вещи вышемѣрныя противное творятъ дѣйство съ умѣренными“ и пр. Проповѣдникъ очевидно силится воздвигнуть несуществующее препятствіе, самъ себѣ предлагаетъ возраженіе, которое никому бы не пришло въ голову, и съ намѣреніемъ преувеличиваетъ его важность, для того, чтобы послѣ торжествовать надъ нимъ побѣду. Эта манера долго у насъ держалась. Дѣло само по себѣ было ясно; но мысль, воспитанная на схоластикѣ, мало заботится о дѣлѣ; она любитъ свое отвлеченное развитіе; мимо прямаго пути пролагаетъ

*) Т. I, стр. 63.

себѣ кривыя дороги, и чѣмъ замысловатѣе и хитрѣе ея извороты, тѣмъ болѣе она собою довольна.

Итакъ, общій недостатокъ доказательствъ въ проповѣдяхъ Стефана Яворскаго есть излишняя ученость, несчастная страсть черпать свои примѣры и доводы изъ предметовъ отдаленныхъ, мало знакомыхъ слушателямъ. Они лишены достоинства существеннаго, общедоступности.

Стефанъ Яворскій обладалъ ученостью и начитанностью въ такое время, когда ученость и начитанность были рѣдкостью; онъ добылъ ту и другую трудомъ, цѣнилъ ихъ по мѣрѣ этого труда и любилъ выставлять на показъ. Самъ онъ говоритъ въ одной изъ проповѣдей своихъ: „Не была бы въ сицевой чести премудрость, умъ наученный и краснорѣчіе, аще бы удобо обрѣтаемы были“ [1]). Такое же чувство ученаго самодовольствія высказывается довольно наивно въ другихъ его сочиненіяхъ, н. п. въ „Камнѣ Вѣры“, когда, вслѣдъ за какимъ нибудь замысловатымъ доказательствомъ, онъ восклицаетъ: „Сей отвѣтъ отъ ученія философскаго; могій вмѣстити, да вмѣститъ“ [2]).

Отъ элемента ученаго перейдемъ къ элементу художественному. Мы видѣли, что Стефанъ Яворскій любилъ искать въ фактахъ, мимо ихъ прямаго значенія, иносказательныхъ смысловъ; то-же самое стремленіе повторяется въ характерѣ его описаній и образовъ; общія отвлеченныя мысли онъ охотно облекаетъ въ символы своего изобрѣтенія. Вездѣ онъ ищетъ готовыхъ символовъ или создаетъ свои. Въ его проповѣдяхъ преобладаетъ элементъ эпическій, притомъ на самой низшей ступени, какъ символъ и аллегорія

Приведемъ въ примѣръ слово въ недѣлю Ѳомину [3]). Текстъ есть слѣдующій: *показа имъ руцѣ и ноздѣ и ребра своя; возрадовашася же ученицы видѣвше Господа.* Что значитъ эта радость и чѣмъ она оправдывается? Смертью Христа искуплено человѣчество; изъ пяти язвъ его истекаетъ неизсякаемый источникъ благодати и спасенія. Вмѣсто

1) Т. II, стр. 73.

2) „Камень Вѣры—о призываніи святыхъ“. Ч. II, гл. 1, стр. 511.

3) Т. I, стр. 37.

того, чтобы развить эту мысль въ ея внутреннемъ отношеніи къ слушателямъ, проповѣдникъ облекаетъ ее въ цѣлый рядъ уподобленій, аллегорій и символовъ, подъ которыми, какъ подъ тяжкимъ бременемъ, на нее наваленнымъ, она исчезаетъ и гаснетъ. Вопервыхъ, сравнивается уязвленное тѣло Христово съ раемъ и четырьмя по немъ протекающими рѣками; далѣе, съ сосудомъ пробитымъ четырьмя скважинами: „Вѣдасте: егда сосудъ какой бываетъ питія многоцѣннаго и лѣкарственнаго полный, но отвсюду заключенный и скважни не имущій: чтожъ творятъ съ такимъ сосудомъ? Скважню надлежитъ здѣлати, надлежитъ сосудъ провертети, кто хощетъ изъ него питія лѣкарственнаго вкусити... *Отъ исполненія его мы вси пріямомъ*... Кровь его на насъ и на душахъ нашихъ, яко овчая купѣль, всякую болѣзнь врачующая... яко миро благовонное, яко дражайшая багряница, яко питіе, яко вино, яко роса Лермонская“ и т. д. Потомъ сравниваются язвы Христовы съ „пяточастною дражайшею газофилакіею (сокровищницею), отъ нея же неистощимое искупленію нашему произыде сокровище. Этому сокровищу присматривается казначей небесный Павелъ святый и восклицаетъ: *о глубина богатства*“ и т. д. Слѣдуетъ сравненіе съ аптекою: „Заведу васъ въ аптеки, въ нихже несумнѣнно здравіе получимъ... я вамъ покажу пять притворовъ имущую и всецѣлебную виѳезду или врачебницу Христа Спасителя нашего. Пять ранъ Христовыхъ суть пять притворовъ оныя врачебныя купѣли“ и т. д. Сравненія съ ямами: „А малая ли то вина радости, смотрѣти на ямы ранъ Христовыхъ, отъ нихже ископахомъ сокровище“. Сравненіе съ мѣшкомъ: „Аще бы нѣкій богатый пришелъ къ нищымъ, и вынялъ мѣшокъ полный денегъ, а опый мѣшокъ пятьми дирами самъ изъ себе сыплетъ денги убогимъ, и задержати не можетъ: о како бы радовалися нищіе онымъ дирамъ, въ мѣшкѣ онымъ скважнямъ пяточисленнымъ!“ Сравненіе съ разсѣлинами, тѣсными проходами: „Язвы Христовы суть тѣсные проходы: тамо притецыте обветшавшія людіе, въ язвы Христовы тѣснитеся, яко *да ветхаго человѣка отложите, въ новаго облечетеся.*“ Сравненіе съ скважинами: „Пять ранъ во Христѣ видимъ:

тыя суть скважни въ двери небесныя на вшествіе наше. А какимъ образомъ вошелъ въ Царство небесное разбойникъ, рцыте ми: слышалъ онъ, что часто Христосъ въ проповѣдяхъ своихъ нарицалъ себе дверью спасенія... И тако себе думалъ: я разбойникъ; ворамъ и разбойникамъ неприлично есть дверми входити; пожду я: не будетъ ли диры и скважни въ сей двери, чтобъ я, яко воръ и разбойникъ, по воровски, не дверми, но скважнею влѣзъ въ царство небесное. Дождался щастливый разбойникъ такъ благополучнаго времени! Виситъ съ Христомъ на крестѣ и, видя пять ранъ Христовыхъ аки пять скважней въ двери небесной, началъ тѣми скважнями тѣснитися“ и т. д. Сравненіе съ камнемъ, дающимъ прибѣжище преслѣдуемому зайцу: „Нападутъ ловцы на бѣднаго зайца, выпустятъ псовъ гонящихъ, которые уже отверстымъ гортанемъ бѣдное животное гонятъ и хотятъ поглотити. Прибѣгнетъ бѣдный заецъ съ страхомъ и трепетомъ подъ камень какой великой, либо въ разсѣлину каменную впадетъ. О щастливый, который такимъ образомъ отъ смерти избавляется! *Камень прибѣжище заяцемъ... Камень же бѣ Христосъ*, который нынѣ язвы своя дражайшыя, аки разсѣлины каменныя показуетъ, да быхомъ въ нихъ имѣли прибѣжище и сокровеніе“. Наконецъ сравненія съ прекрасными чертогами царскими, съ градами, прибѣжищами крѣпчайшими, и пр. Въ заключеніе проповѣдникъ обращается къ самимъ язвамъ и говоритъ съ ними: „О непобѣдимые грады прибѣжища, дражайшыя язвы Христовы! Сохраните Императора нашего и весь домъ его отъ враговъ видимыхъ и невидимыхъ“ и пр.

Вотъ содержаніе слова. Рядъ аллегорій, сравненій, ничѣмъ несвязанныхъ, и болѣе ничего. Исчерпавъ одно сравненіе, проповѣдникъ съ восклицаніями повторяетъ свой текстъ и берется за другое. Усталое воображеніе проходитъ сквозь этотъ рядъ превращеній и вмѣсто одного, яснаго и полнаго образа удерживаетъ отрывочныя воспоминанія разнородныхъ и часто безобразныхъ картинъ. Но кромѣ безпорядка и излишняго обилія образовъ, составляющаго во всякомъ случаѣ недостатокъ проповѣди, должно еще обратить вниманіе на самый характеръ образовъ, от-

дѣльно взятыхъ. Религіозное и художественное чувство глубоко оскорбляется этою грубою чувственностью.

Понятно, что для тѣхъ, которымъ мысль бываетъ доступна только въ пластическомъ образѣ, которымъ нужно было символизировать Церковь для того, чтобы въ нее повѣрить, внести въ церкви раскрашенныя статуи, представить въ лицахъ страсти Христовы, и пр. могла быть нужна и проповѣдь одного стиля съ украшеніями храмовъ и съ обрядами Церкви. Католикамъ, особенно южнымъ, такая проповѣдь могла нравиться; въ Западной церкви она на своемъ мѣстѣ и понятна; но никогда не признаетъ ее Православная Церковь, и никогда бы такая проповѣдь не развилась въ ней сама собою. Это была очевидно наносная порча.

Приведенные нами отрывки изъ проповѣди на Ѳомину недѣлю даютъ удовлетворительное понятіе о характерѣ пластическихъ образовъ, символовъ и аллегорій, встрѣчающихся въ другихъ проповѣдяхъ; поэтому мы не будемъ разбирать ихъ въ этомъ отношеніи.

Кромѣ эпическаго элемента, Стефанъ Яворскій допускаетъ иногда драматическую форму. И въ этомъ случаѣ онъ обличаетъ только жалкое усиліе. Драматическая форма нисколько не условливается у него самимъ содержаніемъ: это одна только форма, фигура вопрошенія, которую можно приложить ко всему. Кромѣ того, ежедневный разговоръ запросто, въ которомъ участвуетъ самъ проповѣдникъ, какъ лице вопрошающее или какъ податель совѣтовъ, неприличенъ въ проповѣди. Слишкомъ выдающееся лице проповѣдника производитъ самое невыгодное впечатлѣніе и дѣлаетъ его похожимъ на актера.

Приведемъ примѣры. Въ словѣ о Самарянынѣ *), проповѣдникъ, дивясь тому, что Спаситель въ присутствіи Ирода пребывалъ въ упорномъ молчаніи, обращается къ самому Спасителю съ слѣдующимъ наставленіемъ: „Здѣ то, Спасителю мой, было отозватися: здѣ еси имѣлъ мѣсто и время божественной твоей проповѣди и поученія: здѣ было укорити Ирода о ненасытномъ сребролюбіи и пр. Помню, что

*) Т. I. стр. 106.

нарекль еси Ирода лисомъ.. въ очи его подобало такъ нарещи". Нѣсколько ниже, по случаю словъ Спасителя, указывающаго на Магдалину: „видиши ли сію жену", — Стефанъ Яворскій снова вступаетъ въ разговоръ съ Спасителемъ: „А чтожъ ту, Спасителю мой, въ той женщинѣ зрѣнія достойно? Не вижу я въ ней ничтоже удивительно: аще тому велишь присматриватися, что хорошо устроилася, червленицею (румянами) и бѣлиломъ лице умастила, чело свое, что кожу на барабанѣ вытянула, очи безстудные очернила, брови естественныя искоренивши, иные брови себѣ сдѣлала... сицевому украшенію, на прелесть очесамъ здѣланному, аще велишь присматриватися, Спасителю мой, крикнетъ. паче же слышу ко всякому изъ насъ царствующаго пророка Давида глаголюща: *отврати очи твои, еже не видѣти суеты*. Однакожъ не слушаетъ пророка Христосъ" и пр. Далѣе: „Таколи, Спасителю мой? Большее ли у тебя чудо, сія блудница кающаяся, нежели иная твоя чудеса? Большее, воистинну большее!" и пр.

Въ другомъ словѣ [1]), Стефанъ обращается къ Ангелу, принесшему таинственную книгу на съѣденіе Іоанну: „О Ангеле Божій! Не вели книги твоей небесной Богослову снѣсти: пожалую, дай первѣе намъ прочести ю, да увѣмы, что въ ней написано, и да научимся чему нибудь отъ нея на пользу нашу: или ты устно намъ исповѣждь, что̀ въ ней написано. Не слушаетъ насъ Ангелъ, ни книги прочести даетъ, ни устно, что̀ въ ней написано, сказуетъ: а конечнѣ Богослову велитъ: *пріими и снѣждь ю*. Богослове Святый! Отвѣщай Ангелу: никогдаже книги ядохъ, ни бо на то пишутся книги, дабы ясти ихъ, но чести. Аще книгу снѣмъ, а снѣмъ не прочетъ: то кая ми будетъ польза, не увѣдавъ, что̀ въ ней написано. Молчитъ и Богословъ, Ангелу не прекословитъ.... Скажи Богослове Святый намъ коне сіе: есть ли нѣкій смакъ, яже яси? Горька ли, или сладка книга та? Здѣ отвѣщаетъ намъ" и т. д.

Приведемъ еще разговоръ Іоанна Крестителя съ Иродомъ, замѣчательный и въ другомъ отношеніи [2]): „Глаголетъ Іо-

[1]) Т. I. стр. 123.

[2]) Т. II. стр. 139.

аннъ: пресвѣтлѣйшій Государь! Въ ономъ дому сходятся пьяницы, картіожники, блудники, убійства, татьбы, клеветы творящіи Слушаетъ его въ сладость Продъ: абіе посылаетъ слуги, разгоняетъ безчинниковъ, разсыпаетъ, казнитъ. Глаголетъ Іоаннъ: тамо на прельщеніе многимъ творятся соблазны, тамо младіи безчинствуютъ, тамо безвременные крики и вопли. На сіе Продъ: разрушу совѣты ихъ, и т. д. Глаголетъ Іоаннъ: невинніи страждутъ въ узахъ и оковахъ напрасно заключенни: многихъ бьютъ напрасно на правежѣ: мнози обидими отъ сильнѣйшихъ. Глаголетъ Продъ: осужду, испущу, свобожду ихъ. Коснуся послѣ Іоаннъ и самаго безобразія Продова, осяза раны его.... Ваше Величество! Ты и самъ еси отъ другихъ злѣйшій: понеже ты подданнымъ своимъ злѣйшій образъ подаеши, отъ тебе мнози соблазняются. Здѣ Продъ тотчасъ говоритъ Іоанну: молчи, въ темницу ево! За дерзость казнь да пріиметъ!"

Подобные драматическіе отрывки часто попадаются у проповѣдниковъ Западныхъ. Очень понятно, что они могли войти въ духовное краснорѣчіе и у насъ, въ то время какъ мы переняли у западныхъ народовъ ихъ мистеріи.

Въ послѣднихъ нами выписанныхъ отрывкахъ какъ будто высказывается желаніе проповѣдника сблизиться съ толпою слушателей, низойти въ ихъ сферу. Это стремленіе нерѣдко выражается и въ другихъ проповѣдяхъ; но большею частью бываетъ въ высшей степени неудачно. Существенное свойство проповѣдей Стефановыхъ составляетъ отвлеченность, отчужденіе отъ дѣйствительности. Въ Стефанѣ Яворскомъ не было ни живаго пониманія жизни, ни сочувствія къ ней. Онъ мало объ ней заботился. Для того, чтобы спуститься до нея изъ холоднаго міра отвлеченныхъ умозрѣній, ему нужно на это рѣшиться и употребить усиліе всегда замѣтное. Поэтому, всякое сближеніе съ дѣйствительностью влечетъ у него за собою паденіе проповѣди; она теряетъ свое достоинство. Иногда безъискусственное простодушіе писателя, принадлежащаго къ первому періоду развитія народной литературы, заставитъ улыбнуться; но здѣсь не то. У Стефана Яворскаго недостатки не свои, а заимствованные, перенятые у другихъ. Они свидѣтельствуютъ о вліяніи

испорченнаго вкуса Запада, которому онъ подчинился. Живая дѣйствительность ему не дается, и въ рукахъ его остается одна грубая ея оболочка.

Подражая проповѣдникамъ католическимъ, Стефанъ Яворскій старается иногда разсмѣшить своихъ слушателей; напр. въ проповѣди на текстъ: *пріимите Духъ Святъ* *), онъ дѣлаетъ слѣдующее обращеніе: „Православніи христіане! Въ какомъ образѣ хощете Духа Святаго воспріяти? Пріимите Духа Святаго во образѣ воды. Чаю речете: О! сами хотятъ воспріяти Духа Святаго во образѣ вина, а намъ его даютъ въ образѣ воды!“ Въ другомъ мѣстѣ вотъ какимъ тономъ проповѣдникъ говоритъ о званомъ на пиръ, который „безъ всякой политики отрицается, но попросту и такъ грубо глаголетъ: жену пояхъ, и сего ради не могу пріити. О неучтивая грубость! Уа дуракъ, грубый мужикъ, варваръ, могдавъ неоскробанный!“

Вотъ примѣръ разсказа: „Два рыболовы ходятъ при мори міра сего, на уловленіе рыбъ словесныхъ: одинъ рыболовъ Христосъ, въ нынѣшнемъ Евангеліи ходяй при мори Галилейскомъ, другій рыболовъ сатана. Христосъ ловитъ мрежами, а сатана ловитъ удицею. Смотритежъ, который изъ нихъ больше уловляетъ. Ходитъ Христосъ при мори міра сего, и видя, что рыбы словесныя, то есть человѣцы гуляютъ, буяютъ, выскакиваютъ, а потомъ на злый конецъ приходятъ, на поварню адскую достаются: милосердствуетъ надъ ними и мыслитъ себѣ: уловлю я тыя рыбки себѣ, и перенесу ихъ во иныя рѣки небесныя. Тое помышляя Христосъ, вметаетъ въ море міра сего не удицу острозубую, гортань рыбы уязвляющую, но вметаетъ мрежи благодати своея, вметаетъ сѣти званія своего евангельскаго: грядите по мнѣ. Жаль мнѣ твоихъ трудовъ, сладчайшій Спасителю мой!... Се нынѣ, ходя при мори Галилейскомъ, четыре токмо рыбки уловилъ еси, Андрея и брата его Симона Петра, и паки Іакова и Іоанна сыновъ Зеведеевыхъ. Смотритъ на сіе рыболовъ адскій, сатана проклятый, и видя яко Христова ловитва скудна, мрежами не уловляется Христовыми, и не

*) Т. I стр. 176.

щастлива, чтожъ творитъ? Инымъ образомъ рыбы словесныя уловляетъ. Какъ же? Вметаетъ въ море міра сего удицу свою адскую, удицу лютую, острозубую, сквозь пронзающую, удицу смертво-уязвляющую, удавляющую, погубляющую. Берегитесь для Бога удицы сея, рыбы словесныя! Смерть то есть, не удица, а смерть вѣчная: но рыболовъ лукавый умѣетъ ловить. Не являетъ онъ остроту и лютость удицы своея, но покрываетъ ю какимъ нибудь покровомъ и приманкою: снѣдь какую нибудь и сладость приманкою на удицы полагаетъ: ово роскошь богомерзскую, ово сладострастіе грѣховное и пр.“ [1]).

Въ проповѣди въ недѣлю двадесять первую по Св. Дусѣ Стефанъ Яворскій разсказываетъ, какъ уклоняются люди отъ слушанія проповѣдей: „Встрѣтитъ по случаю человѣка другъ его, совѣтуетъ ему: пойдемъ братъ въ оную церковь, во оный монастырь, тамъ послушаемъ слова Божія, тамъ читати имать священникъ поученіе: тогда тотъ братъ начнетъ отрицатися, начнетъ тысящу притчинъ сыпати, для которыхъ невозможно слушать, здѣсь у него всѣ отговорки. Встрѣтитъ другаго въ пути своемъ друга, речетъ другъ его: пойдемъ братъ, у меня нынѣ погуляемъ, или у онаго друга, тамъ позамедлимъ, тамъ позабавимся, тамъ пиво ренское, водка добрая, всего много: тогда братъ его, всѣ отговорки на сторону“ и пр. Нѣсколько ниже, въ тойже проповѣди: „Спросилась госпожа слугъ своихъ, чтобы имъ приказать стряпать на кушаніе, какихъ плодовъ наготовить, капусты ли или моркови, или рѣпы? Всякъ слуга сказалъ по своей ему охотѣ и прочая. Всѣмъ убо намъ тое кушанье непріятно, не по праву. Спце воистинну случается и проповѣднику“ [2]).

Господствующій тонъ этихъ отрывковъ можетъ дать понятіе о томъ, каково могло быть произношеніе Стефана Яворскаго. Очень вѣроятно, что онъ также перенялъ его у католиковъ. Его изложеніе было страстно, исполнено быстрыхъ неожиданныхъ переходовъ, еффектовъ и сопровожда-

---

[1]) Т. I. стр. 205.

[2]) Т II. стр. 126. и пр.

лось рѣзкими тѣлодвиженіями. Судя по словамъ современника, народъ стекался на его проповѣди; но онѣ не столько проникали въ глубину души, сколько имѣли раздражительное дѣйствіе, возбуждали то смѣхъ, то слезы. Вотъ эти слова „Что витійства касается, правда, что имѣлъ удивительный даръ, и едва подобные тому въ учителяхъ Россійскихъ обрѣстися могли: ибо мнѣ довольно случилось видѣть въ Церкви, что онъ могъ въ ученіи слышателей привесть плакать или смѣяться: которому, движеніе его тѣла и рукъ, помаваніе очей и лица премѣненіе весьма помоществовало, которое ему природа дала. Онъ когда хотѣлъ, то часто отъ ярости забывалъ свой санъ и мѣсто, гдѣ стоялъ. Которое въ день Успенія въ Успенскомъ соборѣ Графу Мусину и, помнится, на новый годъ, въ Чудовѣ монастырѣ фискаламъ и другимъ государственнымъ служителямъ отъ него слышать случилось плакать и смѣяться“ и т. д. *)

Итакъ, проповѣдь Стефана Яворскаго отражаетъ въ себѣ всѣ черты католической проповѣди XVI и XVII ст. Подражаніе Западнымъ писателямъ, искусственные пріемы у нихъ перенятые, правила, затверженныя въ школѣ, положили неизгладимое клеймо на произведенія Стефана Яворскаго и убили его природное дарованіе.

А дарованіе въ немъ было и оно проявлялось, притомъ не столько въ проповѣдяхъ, большею частью искусственныхъ, сколько въ другихъ сочиненіяхъ, когда онъ забывалъ о правилахъ и говорилъ отъ души. Приведемъ въ примѣръ отрывокъ изъ „Камня Вѣры“, который могъ бы найти мѣсто въ проповѣди. Заключая изложеніе ученія о святыхъ иконахъ, Стефанъ Яворскій обращается къ пастырямъ и сынамъ Церкви съ этими словами: „Како оплакати имамъ нерадѣніе наше пастырское, и сыновъ православныхъ небреженіе о цѣлости Церкве Святыя. Пастырь добрый, Христосъ Богъ нашъ, душу свою положилъ есть за овцы своя. Мы же пастыріе суще, ни трудовъ, ни тщанія, ни бдѣнія о стадѣ своемъ за лѣность нашу полагаемъ. И что есть вина сицеваго въ насъ небре-

*) Это мѣсто я выписалъ, какъ оно есть, изъ „Пасквиля нареченнаго Молотокъ“. Рукопись самая неисправная: знаки препинанія не на мѣстѣ, предложенія не раздѣлены, нѣкоторыя слова пропущены; но смыслъ понятенъ.

женія, и лѣности? Иныя вины не обрящеши, точію, яко нѣсть въ насъ совершенныя любве, яже ко Христу. Кто бо Того поистиннѣ любитъ, пастырь сый, не можетъ не радѣти о овцахъ, кровію Его искупленныхъ. Кто любитъ по истиннѣ Царя, къ подвигомъ за царство его бываетъ не лѣностивъ. Сего ради, вручая стадо свое Христосъ Богъ нашъ верховному апостолу Петру, единыя любве отъ него истязуетъ. Любиши ли мя: паси овцы моя. Сіе же рече и вторицею и третицею.... Горе мнѣ окаянному пастырю! Какой отвѣтъ воздамъ о моемъ нерадѣніи? Вѣмъ отъ Евангелія, яко явишася Ангели пастыремъ бдящымъ, и стадо свое прилѣжно хранящымъ: глаголетъ бо Лука богогласный: *и пастыріе* (рече) *быху въ той же странѣ бдяще, и стрегуще стражу нощную о стадѣ своемъ. И се Ангелъ Господень ста въ нихъ, и слава Господня осія ихъ.* Сія помышляю и вижду явственно, яко Ангели Божіи являются, и слава Господня сіяетъ не инѣмъ пастыремъ, точію бдящымъ и стрегущымъ стражу нощную о стадѣ своемъ. Мнѣ же недостойну сущу пастырю, что будетъ за мою лѣность и небреженіе? Явится ли ми при кончинѣ моей ангелъ миренъ, вѣренъ наставникъ, хранитель души и тѣлу моему? Осіяетъ ли мя свѣтъ благодати и славы Божія? Не вмѣсто ли Ангела, узрю демона, скрежещуща на мя зубы, и душу мою поглотити хотяща? Не вмѣсто ли сіянія славы, ввержень буду во тму кромѣшную, идѣже плачь и скрежетъ зубовъ? О горе! О лютѣ! О пастыро бремя неудобь носимое! О пастырское дѣло, всякаго труда и попечительства, всякаго страха и ужаса преисполненное!" Слѣдуютъ наставленія пастырямъ и воззваніе ко всѣмъ сынамъ Церкви, также прекрасное.

Отъ проповѣдей въ тѣсномъ смыслѣ перейдемъ къ словамъ торжественнымъ, благодарственнымъ, и пр. Мы встрѣтимъ въ нихъ тотъ же характеръ отвлеченности и отчужденія отъ современной жизни, но въ несравненно болѣе рѣзкомъ проявленіи. Иначе и не могло быть. Когда Стефанъ Яворскій проповѣдывалъ на тексты, ему было легко, отворотившись отъ дѣйствительности, его окружавшей, погружаться въ анализисъ богословскихъ тонкостей или въ изобрѣтеніе символическихъ образовъ. Отвлеченность выра-

жается въ его проповѣдяхъ—отрицательно, совершеннымъ отсутствіемъ необходимаго элемента. Но дѣйствительность преслѣдовала Стефана Яворскаго. Отъ ея требованій онъ не могъ уйти; онъ долженъ былъ читать проповѣди на важные случаи изъ современной жизни, долженъ былъ говорить объ ней. И здѣсь-то особенно выдается характеръ его слова. Въ томъ, какъ онъ смотритъ на современную жизнь и не видитъ ея, или силится перевести ее въ свой отвлеченный міръ, обнаруживается во всей рѣзкости его отчужденіе отъ живой дѣйствительности. Нельзя не подивиться тому, до какой степени его разобщало съ нею образованіе, имъ полученное, и мертвая наука, которою онъ удовлетворился.

Это равнодушіе къ тому, что вокругъ него совершалось, особенно поражаетъ, если вспомнить, какова была его современность. Не было въ исторіи человѣчества и, вѣроятно, никогда не повторится такого крутаго перелома въ жизни цѣлой націи. До послѣдней своей глубины была потрясена народная субстанція; всѣ интересы, всѣ силы вызваны были наружу и приведены въ дѣйствіе; жизнь новая, искусственно ускоренная въ своемъ теченіи, кипѣла и разливалась по всѣмъ путямъ. Это было время дѣятельности небывалой, разнообразной при всей ея односторонности, шумной и вмѣстѣ правильной, покорной мысли одного человѣка.

Петръ Великій вызывалъ на новыя, имъ открытыя поприща всѣ силы Русскаго человѣка; онъ признавалъ дарованія всякаго рода и давалъ имъ дѣло. Вездѣ заводилось новое и сокрушалось старое. Вновь набранное и едва обученное войско гнало передъ собою полки давно извѣданные и считавшіеся непобѣдимыми; предѣлы Россіи раздвигались; Русскій флагъ развѣвался на Балтійскомъ морѣ; новый городъ выросталъ изъ болота; внутреннее управленіе измѣнялось, общественная и семейная жизнь, обычаи, языкъ одежда—все принимало новый видъ; вѣковыя преграды, раздѣлявшія насъ съ Европою, рушились, и со стороны Запада повѣяло на Россію жизнью, долго для нея чуждою.

Между тѣмъ страшная опала тяготѣла на старинѣ и на ея представителяхъ; все то, передъ чѣмъ благоговѣлъ и что

любилъ народъ, въ его глазахъ было ниспровергнуто и обругано. Церковь, нѣкогда обнимавшая всю полноту жизни народной и освящавшая всѣ отношенія, была стѣснена въ своемъ вліяніи; ея спеціальная сфера дѣятельности была рѣзко очерчена: не стало патріаршества; монастыри утратили свои богатства; Москва, столица народная, утратила свое первенство.

Все это совершалось въ глазахъ Стефана Яворскаго. Въ эти годы, такъ полные важныхъ событій, онъ занималъ верховную каѳедру; на все, что дѣлалось въ Россіи, ему должно было отзываться отъ имени Церкви; между тѣмъ, много ли въ его проповѣдяхъ такихъ словъ, въ которыхъ бы видѣнъ былъ современникъ, который принадлежали бы тому времени и отражали его въ себѣ? Понятно, что Стефанъ, воспитанный въ понятіяхъ XVII ст., принадлежа къ той партіи, которая, по словамъ самого Петра, не во авантажѣ обрѣталась, не могъ искренно сочувствовать преобразованію; военная слава исчезла для него передъ судьбою Церкви; обогащеніе Россіи перенятыми у иностранцевъ ремеслами и искусствами не вознаграждало въ его глазахъ пагубнаго вліянія протестантскихъ понятій. Но въ такомъ случаѣ, почему не вырвалось изъ его груди живаго слова, звучащаго негодованіемъ; по крайней мѣрѣ, хотя бы выразилась искренняя, душевная скорбь. Ничего подобнаго, за исключеніемъ весьма немногихъ мѣстъ, мы не находимъ въ его проповѣдяхъ. Представимъ эти исключенія.

Двѣ проповѣди читаны имъ по случаю распространившихся толковъ въ народѣ о церковныхъ преданіяхъ и необходимости благихъ дѣлъ при вѣрѣ [1]). Эти двѣ проповѣди суть ни что иное, какъ сокращенія статей изъ „Камня Вѣры“ о тѣхъ же предметахъ. Въ другомъ словѣ [2]) встрѣчается слѣдующее мѣсто, имѣющее прямое отношеніе къ тогдашнему времени: „Мнози скоро отъ своея православныя вѣры каѳолическія подвижутся и прелагаются, и чуждыя, богомерзскія, еретическія, пространнымъ путемъ во адъ веду-

[1]) Т. II. Слово въ нед. шест. над. по Св. Дусѣ. Слово въ нед. двадес. чет. по Св. Дусѣ.

[2]) Т. II. Слово въ нед. трет. надес. по Св. Д.

щія вѣры похваляютъ: свою же, юже отъ отецъ и праотецъ воспріяша, назданную на основаніи Христовомъ, воспріятую отъ Апостоловъ, ругаютъ, осмѣиваютъ и уничтожаютъ. Многимъ случается, яко едва чуждыя узрятъ земли, отлучившися отъ своего отечества, и отъ вѣры удаляются". Въ словѣ — въ недѣлю девятую по Святомъ Дусѣ, Стефанъ Яворскій прилагаетъ къ Церкви Христовой слова Евангелиста: *корабль же бе посредь моря, вллся волнами: бѣ бо противенъ вѣтръ* и, какъ кажется, намекаетъ, на современное положеніе Церкви въ Россіи; н. п. въ слѣдующемъ мѣстѣ: „О лютаго нещастія и злополучія нашего! Яко умноженія ради тяжкихъ беззаконій и непокаянныхъ грѣшниковъ, корабль Церкве и всего отечествія Христіанскаго въ морѣ міра сего страждетъ волны бѣдъ, и день отъ дне въ силахъ своихъ изнемогая, близъ есть сокрушенія и потопленія, развѣ самъ Господь ходяй по морю, въ помощь пріидетъ и запретитъ вѣтрюмъ и морю, и тишину сотворитъ: той бо обнадѣжилъ Церковь свою Святую *яко врата адова не одолѣютъ ей*" *).

За исключеніемъ этихъ немногихъ мѣстъ, мы не узнаемъ въ Стефанѣ Яворскомъ современника, принимающаго живое участіе въ томъ, что вокругъ него совершается.

Шведы разбиты подъ Полтавою, Карлъ XII бѣжитъ къ Туркамъ, генералы его уходятъ въ крѣпости; эти крѣпости сдаются Русскимъ. Наши войска берутъ Выборгъ. Вотъ какъ отразились эти событія въ торжественныхъ словахъ Стефановыхъ: „Нива державы Россійскія угобзися, класы побѣдные благополучно собраны: плевелы же нечестивыхъ Шведовъ пожаты, и инін въ снопы связаны... Лютый опый звѣрь левъ, Король Шведскій, рыкаше и зіяше устами своими, хотя поглотити Россію: но прехрабрый Самсонъ нашъ Государь Царь заградилъ есть уста тому льву, паче же растерза льва Шведскаго." Далѣе проповѣдникъ описываетъ видѣніе Іоанново—морскаго звѣря и говоритъ: „Звѣрь изъ моря есть Король Шведскій, имѣяй главъ седмь главнѣйшихъ Генераловъ, который пройде Польшу, Литву,

*) Т. I, стр. 254.

разорилъ домы Божія и обнажилъ, и дерзнулъ окаянный внити въ державу Государеву"... Потомъ сравниваетъ паденіе Карла XII съ паденіемъ древа, видѣннаго Навуходоносоромъ: „обиты вѣтви, то-есть генералы и полководцы: обрушены и побиты листвія, то есть оружницы" и пр. Побѣда Русскихъ превосходитъ побѣду, одержанную Іисусомъ Навиномъ: „Тамо безсловесныя свѣтила повелѣніемъ Божіимъ стали и помогали; здѣсь же мысленныя свѣтила, самъ Христосъ Спаситель, иже есть солнце, и луна пресвятая Дѣва Марія стали и пособствовали побѣдити гордаго сего; тамо только солнце и мѣсяцъ стояли, а здѣсь и звѣзды, то есть Россійстіи чудотворцы и Апостоли Святіи и вси Святіи помогали." Побѣда совершилась въ Іюнѣ мѣсяцѣ: „Благополучное убо сіе есть время мѣсяцъ Іюнь, въ онь же дарова побѣду Господь; въ семъ бо мѣсяцѣ солнце входитъ въ знаменіе дѣвицы; солнце Христосъ виде во знаменіе дѣвицы, юже видѣлъ Св. Іоаннъ во Апокалипсисѣ.... *) Въ мѣсяцѣ Іуніи пребываетъ солнце во знаменіи дѣвы. Знаменіе же то не ино есть, точію преблагословенная Дѣва Марія, которая есть облеченна въ солнце.... Глаголетъ писаніе святое, яко возсіявшу солнцу, скимны, то есть львята, собираются и сокрываются въ ложища своя, сице бо пишется: *скимни рыкающіи восхитити и взыскати отъ Бога пищу себѣ, возсія солнце и собрашася, и въ ложахъ своихъ ляжутъ.* Левъ, Шведскій Король, рыкаше по вселенной, гордящися о силѣ своей и о побѣдахъ и торжествахъ надъ многими государствами, рыкаше, хотящи и хвалящися со скимны своими, то есть съ министрами и воинствомъ, Россію нашу восхитити и поглотити; но возсіявшу солнцу.... побѣже левъ, Король Шведскій, не потрафивъ въ ложе свое, но въ Турецкое. Скимны же его овы побиты суть, овы яты. Но и сія скимны въ ложи своемъ сущыя, то есть въ Выборгѣ, не скрышася, и не спасошася, но яты суть. Надѣемся же, яко и тыя скимны, или львята льва Шведскаго сущіи, и въ крѣпчайшихъ логовищахъ своихъ, то есть въ Ригѣ, и въ Стокгольмѣ не скрыются и не удержатся предъ силою

*) Т. III, стр. 241—249.

Царскою, данною отъ солнца Христа и преблагословенныя дѣвы Маріи. Повѣдаютъ историки, что левъ, когда крыется и отходитъ въ ложища своя или предъ ловцемъ уходитъ, то ошибомъ слѣдъ заметаетъ, да не познанъ будетъ: и сей левъ, Шведскій Король, аще и заметалъ слѣдъ свой, что невѣдомо гдѣ есть, обаче обрящется, будетъ въ рукахъ, явитъ его сіе наше солнце *вся бо отъ свѣта явленна бываютъ*, глаголетъ Христосъ.“ Въ другомъ мѣстѣ проповѣдникъ открываетъ, что Шведы, похожіе на львовъ. также очень похожи на „птицу, зовомую Кожанъ и подобную мыши, которая ненавидитъ свѣтъ, но тьму любитъ и нощь и въ нощи летаетъ“ и т. д. [1]).

Наконецъ, вотъ что говоритъ Стефанъ о Петрѣ, въ присутствіи самого Петра: „Пресвѣтлый нашъ Монархо!.. Ты еси истинное правило вѣры и образъ, Ты еси вопистинну Петръ непреодолѣнный, камень вѣры прекрѣпкій. *Всякъ, падый на семъ камени, сотрется*.... Единъ только истинный подражатель Христовъ и пречистой Дѣвы Маріи есть благочестивый Государь нашъ Царь и В. Князь Петръ Алексѣевичь всея Россіи: въ немъ точію единомъ *сія мудрствуются, яже и во Христѣ Іисусѣ* и пречистой Матери Его.... Тѣмже за таковое Христово его смиреніе и послушаніе, еже къ Церкви Святѣй, за нюже и крови своея не щадитъ, за Давидову кротость, *и Богъ его превознесе, и даровa ему имя Петръ, еже есть паче всякаго имени*... Мысленный нашъ орелъ, Царь Петръ Алексіевичь, не зажмуренными очами смотритъ выну на солнце предвѣчное Христа своего и на солнце и луну полную благодати пресвятую Дѣву Марію.... тожде и птенцамъ своимъ, людямъ своимъ Россійскимъ велитъ творити“ [2]).

Заключимъ это обозрѣніе подробнымъ разборомъ двухъ словъ, составляющихъ одно длинное и многосложное аллегорическое построеніе, подъ названіемъ „Колесницы торжественной, четыреколесной“. Въ этихъ двухъ словахъ стиль проповѣдей Стефана Яворскаго доведенъ до возможно-рѣзкаго и полнаго выраженія.

[1]) Т. III, стр. 250—260.

[2]) Т. III, изъ разныхъ проповѣдей.

Успѣхи Русскихъ противъ Шведовъ увѣнчались въ 1703 г. взятіемъ Шлиссельбурга. Петръ съ войскомъ своимъ на время возвратился въ Москву. По этому случаю Стефанъ Яворскій говорилъ слово, носящее слѣдующее замысловатое названіе: „Колесница торжественная, четырьми животными движима, отъ Іезекіиля пророка видѣнная, на преславный же и всерадостный входъ въ Царствующій градъ Москву, непреодолѣнному враговъ поборнику, страшному брани сокрушающему громы, рыкающаго Шведскаго льва уста заграждающему, новому Даніилу, отеческаго достоянія своего неправедно восхищеннаго возвратителю, Всеавгустѣйшему Монарху и повелителю, Великодержавнѣйшему Государю нашему Царю и Великому Князю Петру Алексіевичу, всея Великія и Бѣлыя Россіи Самодержцу и многихъ Государствъ и земель Восточныхъ, Западныхъ и Сѣверныхъ Отчичю и Дѣдичю, Государю и Обладателю и Повелителю:— по многихъ преславныхъ побѣдахъ и по плѣненіи удивительной крѣпости Слюшенбурга или Орѣшка нарицаемой, торжественнѣ возвращающемуся: — на новый годъ отъ Р. Х. 1703, художествомъ проповѣдническимъ уготованная“*).

Вступленіе составляетъ отдѣльное слово на текстъ: *Обрѣзаху Его и нарекоша имя Ему Іисусъ.* (Луки, гл. II). Проповѣдникъ спрашиваетъ, почему „даютъ Спасителеви нашему великое имя, великое титло: *и нарекоша имя Ему Іисусъ.* и при тѣхъ именахъ обрѣзаютъ Его, кровь изъ него источаютъ“ и отвѣчаетъ, что „намъ отсюда наука, да увѣдаемъ, яко высокое имя, великое титло не безъ страданія, не безъ терпѣнія, не безъ крове: кровію и страданіемъ преданныя суть великія имена, титлы и славы никоея же не имутъ, аще иною купуются цѣною.“ Эту мысль онъ подтверждаетъ примѣрами изъ исторіи и подобіями изъ природы неодушевленной. „Свидѣтельствуетъ о томъ же великоименитое Государство Россійское“ котораго „вся имяна и титла ни черниломъ, ни киноварем, ни златомъ, ни желѣзнымъ характиромъ, ниже перомъ, но мечемъ въ крови омоченнымъ: ниже на хартіи тлѣнію причастной, но на

*) Т. III, стр. 140 и проч.

выяхъ непріятельскихъ, пачеже реку, въ книгахъ безсмертныя славы суть написана.... Кровію сіе имя стяжася, кровію купися, отъ крове родися, кровію воспитася и возрасте кровію.“

Слѣдуетъ обращеніе къ Русскому войску: „Похвала наша Россійская, прехрабріи воини; радуйтеся, веселитеся и торжествуйте православная и преславная кавалерія Россійская... ваше то нынѣ празднество, ваша то при нынѣшнемъ Спасителевомъ обрѣзаніи слава. Пзливаетъ кровь свою Кавалеръ небесный... Христосъ Господь Спаситель нашъ.“ Проповѣдникъ изъявляетъ свое намѣреніе „малымъ симъ скудоумія своего художествомъ прислужитися имъ, и Божіею помощію, тріумфальную имъ на въѣздъ составить колесницу.“

Здѣсь оканчивается вступленіе и начинается самое слово, слѣдующимъ образомъ: „Только я начинаю помышляти о той колесницѣ тріумфальной, и се мнѣ предстаетъ предъ очами чудная колесница, Іезекіилемъ видѣнная, о ней же читаемъ въ пророческихъ его книгахъ: *и бысть рука Господня на мнѣ и видѣхъ, и се вѣтръ воздвижеся и грядяше отъ Сѣвера, и облакъ великъ въ немъ, и свѣтъ окрестъ его. И огнь блистаяся, и посредь его яко подобіе животныхъ и подобіе лица ихъ: лице человѣческо, лице львово, лице тельчее, лице орлее. И видѣхъ, и се видѣніе колесъ четырехъ яко видѣніе Фарсиса на четыре страны. И колеса та бяху полна очесъ, и внегда шествоваху животная, шествоваху и колеса: егда стояху сіи, стояху и колеса; егда двизахуся отъ земли животная, двизахуся и колеса, яко духъ жизни бяше въ колесахъ.* А о колесницѣ что глаголетъ Іезекіиль пророкъ: *и видѣхъ на ней яко подобіе престола, и яко видѣніе сапфира, и образъ Сына человѣческаго на немъ.* Что ся вамъ мнитъ слышателіе, сія колесница? Изрядное дѣло, таинствъ преисполненное! Колесница мастерства не земнаго, но небеснаго.“ Вслѣдъ за этимъ начинаются примѣненія Колесница, по толкованію Св. Отцовъ, знаменуетъ „государство, а наипаче благочестивое, православное, идѣже подобіе Сына человѣческаго, то есть Христосъ Спаситель нашъ, и хвала Его святая, благочестіе святое проѣзжается и торжествуетъ и тріумфы строитъ.“ Проповѣдникъ узнаётъ въ этомъ госу-

дарствѣ монархію, трпвѣнечное Царство Московское. Херувимъ, лице орлее имущій, знаменуетъ славу, стремленіе вверхъ. „Кто не вѣдаетъ орла высока быти птенца высокогнѣздящася, высоко летающа, въ высокихъ пребывающа... Сіе знаменіе орлее дѣдичное и родственное есть высокой Царской Монарховъ нашихъ Россійскихъ породѣ... Что̀ Царь, то орелъ въ высотѣ своей неудобозрительный, родъ святъ, племя Божіе, фамилія начатокъ свой отъ самаго Бога имущая.“ Второй херувимъ, имѣющій лице львово, знаменуетъ мужество. „Звѣздочеты время жатвенное львомъ изобразили, и по ихъ разумѣнію безъ льва жатва быти не можетъ. А о Марсовой побѣдительной что̀ возглаголемъ жатвѣ?.. Свидѣтельствуйте истиннѣ вы себѣ, которые духомъ Марсовымъ дыхаете, непреодолѣннін Кавалери Россійстіи!.. Не имѣли бысте такъ изобильнаго въ побѣдные лавры и финики процвѣтающаго жнива, аще не бы въ сердечномъ вашемъ зодіакѣ яснѣло знаменіе льва, то есть мужества.“ Третій херувимъ имѣетъ лице тельчее. Проповѣдникъ находитъ два свойства особенно достохвальныя въ тельцѣ: „яко яремъ на себѣ носитъ... яко пріятна Богу жертва.“ Тѣ-же свойства онъ приписываетъ воинамъ, и, обращаясь къ нимъ, говоритъ: „Простите ми прехрабріи воины, что васъ тельцами нареку, а тельцами не простыми, но херувимское имя отъ Іезекіиля пророка имущими... О коль тяжкій яремъ вы на себѣ носите терпѣливодушно, ждуще онаго неложнаго обѣтованія Христова: *пріидите ко мнѣ вси труждающіися и обремененніи*, тельцы прямы, тяжкое иго носяще, и азъ упокою вы!.. А вѣстели, что есть смерть воинская? Жертва Богу пріятна, въ нейже словесные тельцы закалаются“ и пр. Примѣненіе четвертаго херувима представляло большія трудности, но Стефана Яворскаго онѣ не смутили: „Примѣтами только воинными суть орлы, львы, тельцы, а естествомъ суть человѣцы. Но откуду познати ихъ человѣками, какая ихъ примѣта человѣческая? Іоаннъ Св. Евангелистъ повѣствуетъ о Христѣ Спасителѣ Нашемъ: *изыде Іисусъ нося терновъ вѣнецъ и багряну ризу, и рече Пилатъ: се человѣкъ!* Что глаголеши беззаконный Пилате: сей ли есть человѣкъ весь въ ранахъ, весь въ крови, глава въ терніи,

ризы кровію обагряны, очервлены? Не Пилатъ, но Духъ Святый во Евангеліи глаголетъ: *се человѣкъ!* Смотрите только прилѣжно .. Се человѣкъ! иже между острыми мечами, копіями, аки между остроколющимъ терніемъ стоитъ неустрашенъ. Се человѣкъ, его же риза багряна, и червленица своей и непріятельской крови въ порфировиднемъ изъявляетъ образѣ.“ Все это какъ нельзя лучше идетъ къ воинамъ; „а за тѣмъ имате уже вся четыре животная четыреличная, колесницу Божію, сію Православную Монархію движущая.“

Но этого мало; Стефанъ Яворскій открываетъ всѣ четыре лица въ одномъ лицѣ, въ Петрѣ Великомъ. „Вѣмы о томъ, яко въ единомъ лицѣ Христовомъ всѣ четыре Херувимы изобразуются. Христосъ бо Спаситель нашъ по ученію Отцевъ Святыхъ въ рождествѣ своемъ бяше человѣкъ; въ страданіи своемъ бяше телецъ; въ воскресеніи своемъ бяше левъ; въ вознесеніи своемъ бяше орелъ. Сообразно и мнѣ лѣпо есть глаголати: въ единомъ Царскомъ лицѣ всѣхъ четыреличныхъ вижду херувимовъ.“ Онъ орелъ „по своему высокому благоразумію и остроумію“ и пр. Онъ левъ, по великодушію и мужеству. Проповѣдникъ отказывается отъ исчисленія дѣлъ Петровыхъ. Онъ умолкнетъ; *но каменіе возопіютъ*. „Каменіе же не иное, только каменіе разрушенныхъ стѣнъ Казимерменскихъ, падшихъ столповъ Таванскихъ, изрыновенныхъ забраловъ Азовскихъ, и пр. самимъ паденіемъ своимъ поклонъ и поддаиство торжественнику своему изъявляютъ.“ Далѣе проповѣдникъ обѣщаетъ умолчать о взятіи фортеціи Шлюссельбургской: но представилась ему богатая игра словъ, которой онъ никакъ упустить не могъ. Онъ восклицаетъ: „О Орѣшекъ претвердый! Добрые то зубы были, которые сокрушили тотъ твердый Орѣшекъ. Бываетъ часто такъ твердый орѣхъ, яко нужда есть на сокрушеніе его каменя. Твердый былъ и сей орѣхъ, фортеца прекрѣпка... Зубовъ сей Орѣшекъ и прекрѣпкихъ не боялся, зубы первѣе надобѣ было сокрушити, нежели Орѣшекъ, и невредимъ бы пребывалъ доселѣ, аще бы сицевую твердость твердѣйшій не поразилъ камень. А камень не иный только, о немъ же глаголетъ истина Христосъ: *Петре, ты еси ка-*

мень. Нынѣ же Снейтембургъ нарицается Слисембургъ, то есть ключь городъ, а кому же сей ключь достался? Петрови Христосъ обѣщалъ ключи дати. Зрите убо нынѣ, коль преславно исполняется обѣщаніе Христово.“ Далѣе, Петръ Великій уподобляется Іезекіи, Моисею, Геркулесу „оному кавалеру“ и пр. Петръ Великій „въ лицѣ тельчемъ“ является, когда наровнѣ съ другими воинами, не уклоняясь ни отъ какихъ трудовъ, опасностей и лишеній, онъ носитъ бремя войны. Остается показать лице человѣческое. „Евангельскій слѣпецъ, которому Христосъ Богъ отверзлъ очи, слышасте, что глаголетъ, у Марка Святаго: *вижду человѣки яко древіе*.“ Стефанъ Яворскій удерживаетъ это сравненіе и развиваетъ его: „первое, древо похваляемъ не отъ листвія, но отъ плодовъ, такъ человѣка оцѣняти подобаетъ“ и проч. „Древо елико больше на себѣ имѣетъ плодовъ, толико паче къ земли есть преклоняемо: такъ человѣкъ, лице человѣческое по истинѣ носящій, елико большими отъ Бога есть почтенный дарами, толико паче ко всѣмъ есть преклонный, не гордится“ и пр. Слѣдуетъ приложеніе этихъ свойствъ къ Петру Великому и обращеніе къ его сыну, Царевичу Алексѣю. Стефанъ Яворскій говоритъ о немъ: *не можетъ сынъ отъ себе творити ничесоже, аще не видитъ отца творяща: якоже бо отецъ творитъ, сія и сынъ такожде творитъ*.... Я не творю себе пророкомъ: однакожъ и чрезъ осла Валаамова Господь Богъ древле глаголаше, тѣмже и азъ пророчествую о немъ, яко *будетъ великій преемъ Господемъ*. Продолжилъ я даже доселѣ слово мое о четыреличныхъ херувимахъ, а о колесницѣ ни слова; пора уже кончити продолженную проповѣдь, а жаль оставити, колесница изрядна. Что убо сотворю? Оставлю я сію колесницу на будущія, дастъ Богъ, побѣды“ и пр. Слово оканчивается молитвою: благодареніемъ за побѣды и благоденствіе, ниспосланное въ 1702 году, и прошеніемъ продолженія того же на лѣто наступившее.

Славенъ былъ и этотъ годъ, славно и начало 1074. Русскіе взяли Дерптъ и Нарву, и Петръ Великій снова побѣдителемъ возвратился въ Москву. Стефанъ Яворскій сдержалъ свое слово „обѣтъ свой исполнилъ, и не съ колесниц-

наго ряду, но съ Библіи отъ книгъ Іезекіиля Пророка, выкатилъ колесницу четырехколесную". [1]) Четыре колеса знаменуютъ четыре сословія. Первое колесо многоочитое образуютъ князья, бояре и вельможи; второе—воины; третье—духовенство; четвертое и послѣднее колесо есть чинъ людей простонародныхъ. „Скрыпливое то колесо, никогда же тихо не умѣетъ ходити: всегда скрыпитъ, всегда ропщетъ. Наложишъ какое тяжало, то и станетъ скрыпѣти. Слушай же мое скрыпливое колесо то!" и пр. Далѣе проповѣдникъ говоритъ о необходимости взаимнаго согласія колесъ между собою и подчиненія ихъ волѣ управляющихъ херувимовъ. „Проѣжжайся дражайшій Спасителю нашъ на сей твоей колесницѣ полковъ нашихъ... и аще видиши ю въ прегрѣшеніяхъ и нестросніяхъ быти Фараоновою телегою, измѣни ю... въ Іезекіилеву колесницу." Въ заключеніе, Стефанъ Яворскій отыскиваетъ счастливыхъ предзнаменованій въ литерѣ Д (добро), означающей наступившій четвертый годъ восьмаго столѣтія.

Намъ слѣдовало бы теперь говорить о слогѣ и языкѣ; но характеръ того и другаго достаточно усматривается изъ приведенныхъ нами отрывковъ. Намъ остается только напомнить впечатлѣніе, которое они производятъ, и заключить его въ форму сужденія. Слогъ Стефана Яворскаго напыщенъ, цвѣтистъ, начиненъ метафорами, повтореніями, восклицаніями, вопрошеніями, и пр. Конструкція довольно проста и немногосложна; но періоды бываютъ длинны, вслѣдствіе избытка прилагательныхъ. Языкъ Церковно-славянскій, довольно чистый и правильный. Когда изъ торжественнаго тона рѣчь переходитъ въ тонъ простаго разговора, тогда Церковно-славянскій языкъ уступаетъ Русскому. Нѣкоторыя, въ то время насильственно-введенныя, иностранныя слова попадаются довольно часто: *фортеца*, *кавалеръ*, въ смыслѣ воина, *коллюрія* и пр. Встрѣчаются также слова Малороссійскія н. п. *пекло*, *пекельный*, *неоскорбанный* [2]). Эта

[1]) Т. III, стр. 185 и пр.

[2]) Вѣроятно, подобныхъ словъ въ проповѣдяхъ Стефановыхъ было гораздо болѣе; ибо, по словамъ Митр. Евгенія, онѣ были исправлены. „Слов. Дух. Писат." Т. II ст. о „Ст. Яв."

пестрота языка и неровность въ тонѣ напоминаетъ смѣшеніе языка Латинскаго съ народными діалектами въ Макаронизмѣ.

Вообще должно замѣтить, что хотя языкъ XVII и XVIII ст. значительно разнится отъ языка предшествовавшихъ столѣтій и представляетъ много новаго и страннаго, но подробнаго изученія онъ не стоитъ. Это не моментъ органическаго развитія самого языка, подчиненнаго своимъ законамъ; а искаженіе, совершенно случайный, въ отношеніи къ языку, наплывъ элементовъ для него чуждыхъ, насильственное введеніе стихій самыхъ разнородныхъ. Не въ исторіи языка, а въ исторіи политической, въ указахъ Петра, должно искать на это объясненія.

Окончивъ характеристику Стефана Яворскаго, какъ проповѣдника, мы должны предварить обвиненіе, которое вѣроятно падетъ на насъ. Преданіе XVIII стол. почтило Стефана Яворскаго славою великаго проповѣдника и поставило его на ряду съ Дмитріемъ Ростовскимъ и Ѳеофаномъ Прокоповичемъ. Результатъ же нашего изслѣдованія не только не оправдываетъ этого преданія, но даже противорѣчитъ ему. Поэтому, очень естественно могутъ упрекнуть наше сужденіе въ односторонности, сказать, что мы выставили одни недостатки, одну темную сторону. Упрекъ съ виду справедливый. Можно бы привести много такихъ проповѣдей, въ которыхъ исчисленные нами недостатки встрѣчаются не въ той рѣзкости, или даже вовсе не встрѣчаются. Но объ этихъ лучшихъ проповѣдяхъ сказать нечего, какъ только то, что въ нихъ мы не видимъ обыкновенныхъ недостатковъ; положительнаго достоинства въ нихъ также нѣтъ; онѣ совершенно безхарактерны.

Темная сторона проповѣдей Стефана Яворскаго составляетъ ихъ сущность, и вотъ почему мы говорили о ней почти исключительно. Она принадлежитъ не одному Стефану Яворскому, какъ лицу, а цѣлой школѣ, изъ которой онъ вышелъ. Вліяніе этой школы, развившейся подъ авторитетами католическаго Запада, отразилось въ богословскихъ мнѣніяхъ Стефана Яворскаго, вообще во всей его дѣятельности и въ его проповѣдяхъ. Оно положило на него

тотъ отпечатокъ, который составляетъ его существенное опредѣленіе. Вотъ чѣмъ оправдывается односторонность нашей характеристики.

Наконецъ, должно сказать, что если Стефанъ Яворскій, не смотря на то, что онъ подражалъ Западнымъ проповѣдникамъ, избѣгнулъ тѣхъ крайностей, въ которыя они впадали, то приписать это должно не столько собственной силѣ его природнаго дарованія, сколько благодѣтельному, хотя въ этомъ случаѣ болѣе отрицательному, вліянію духовныхъ писателей нашей Церкви.

Ученая и искусственная проповѣдь XVII стол., развившись по отвлеченнымъ правиламъ и въ отчужденіи отъ современной жизни, разумѣется, не могла имѣть на нее никакого вліянія; а между тѣмъ, болѣе нежели когда нибудь, жизнь нуждалась въ проповѣди.

Періодъ исключительной національности клонился къ своему разрѣшенію; старый бытъ разваливался по частямъ. Авторитетъ преданія, безпредѣльное уваженіе къ убѣжденіямъ дѣдовъ и отцевъ, это начало, которое давало древней жизни Русскаго народа единство, крѣпость, непроницаемость и вмѣстѣ осуждало ее на неподвижность, оказывалось безсильнымъ. Многое измѣнилось само собою противъ стараго порядка; а какъ скоро измѣнилось что нибудь, могло измѣниться все; ибо все прежнее безъ исключенія было равно дорого народу, все освящалъ авторитетъ преданія и недопускалъ никакого выбора Образовались двѣ партіи равно одностороннія. Одна изъ нихъ стояла упорно за все старое, потому только, что оно было старое. Церковь осудила въ ней суевѣріе, осудило ее государство и вся современная жизнь, сама собою, безсознательно, принявшая много чуждыхъ элементовъ. Другая партія все старое отвергала, отрекаясь въ то-же время отъ преходящаго и отъ неизмѣннаго, вѣчно истиннаго, и увлекалась страстнымъ порывомъ къ подражанію. Обѣ партіи безсознательно трудились надъ рѣшеніемъ великой задачи. только въ наше время представшей во всей

ясности; эта задача—возведеніе національныхъ элементовъ на степень общечеловѣческихъ.

Итакъ, съ одной стороны, господствовалъ грубый формализмъ и суевѣріе, а съ другой грозило невѣріе, тѣмъ болѣе опасное, что съ нимъ совпадало Западное, протестантское движеніе. Тяжелое время наступило для Церкви; трудная и высокая обязанность легла на ея представителей—бороться въ одно время съ двумя противоположными направленіями.

Послѣдствія этого порядка дѣлъ быстро обнаружились. Паденіе народной нравственности, частые мятежи поразили Петра Великаго и навели его на корень общественнаго недуга. Для его проницательнаго ума было ясно, что благоденствіе государства условлено народною нравственностію, а нравственность можетъ процвѣтать только на почвѣ религіи. Вспомнимъ слова его, такъ вѣрно выражающія взглядъ его: „Хулителей вѣры наказывать строго: они наносятъ стыдъ государству и не должны быть терпимы, поелику подрываютъ основаніе законовъ, на которыхъ утверждается клятва, или присяга и обязательство“ *). Петръ Великій предписалъ духовенству заботиться въ особенности о развитіи въ народѣ религіозно-нравственнаго чувства, объ уясненіи нравственныхъ законовъ въ ихъ непосредственномъ примѣненіи къ практической жизни. Разумѣется, главнымъ орудіемъ при этомъ была проповѣдь. Проповѣдь получила съ точки зрѣнія Петра Великаго новое значеніе и огромную важность—для государства.

Но взглядъ Петра на религію былъ одностороненъ. Онъ понималъ ее только въ ея необходимости для государства, въ той очевидной пользѣ, которой онъ ожидалъ отъ нея, а не въ ея самобытности, какъ полный живой организмъ; и потому самая проповѣдь получила для него значеніе служенія не столько Церкви, сколько государству. Въ этомъ отношеніи, требованія его были протестантскія, и направленіе, которое онъ давалъ проповѣди, отзывалось протестантскою односторонностью.

---

*) Голик., т III.

Въ то-же время совершалась въ области церковнаго ученія реформа, долженствовавшая также имѣть сильное вліяніе на духовное краснорѣчіе. Ѳеофанъ Прокоповичъ, основатель особенной школы въ богословской наукѣ, сильно возсталъ противъ вліянія католическихъ преданій, вкравшихся въ нашу Церковь, и ревностно трудился надъ ихъ искорененіемъ. Въ этомъ критическомъ трудѣ онъ руководствовался однимъ писаніемъ и личнымъ разумомъ. Отъ проповѣди онъ требовалъ обличенія предразсудковъ и суевѣрій и преподаванія основныхъ догматовъ Христіанства, всѣмъ доступнаго, яснаго и подкрѣпленнаго текстами. Онъ особенно предостерегалъ противъ произвольныхъ, натянутыхъ толкованій, противъ обычая, мимо прямаго смысла, искать аллегорій и символовъ, и предписывалъ строго держаться буквальнаго смысла. Направленіе Ѳеофана Прокоповича, также одностороннее, совпадало съ мыслью Петра. Петръ Великій предписалъ проповѣди имѣть въ виду практическую пользу; Ѳеофанъ допустилъ въ ней методъ личнаго изслѣдованія текстовъ.

Само собою разумѣется, что ни того ни другаго не удовлетворяла школа XVII ст. Ѳеофанъ Прокоповичъ во многихъ случаяхъ нападалъ на нее, рѣзко осуждалъ обычай подражать писателямъ Западнымъ и наконецъ издалъ наставленіе для проповѣдниковъ.

Разсмотримъ сперва что̀ сдѣлалъ Ѳеофанъ Прокоповичъ для теоріи.

Въ Prolegomena (cap. X. de sacræ scrip. legitima interpretatione), къ своей Богословской системѣ онъ жарко возстаетъ противъ современныхъ ему іезуитскихъ проповѣдниковъ: „Errorem hunc (sacram scilicet Scripturam vagum quoddam, anceps, obscurum et non necessarium scriptum esse) confirmabat abusus concionatorum, qui nihil non detorquent, ad quod volunt. Audis enim apud Pontificios Scripturae testimonia, incredibili sane licentia, modo huc, modo illuc rapi trahique. Exemplo unum aut alterum sit: agebat quidam rabula adversus peccatum libidinis; appellavit ergo fornicantes viros equos et asinos, mulieres vero foenum; et adduxit Scripturam: *omnis*, inquit, *caro foenum est*. Alius Christi

parabolam de divite homine, cui ager foecundus factus, quique ob id ipsum minora demoliri, et excitare ampliora horrea meditabatur, totamque fiduciam suam in penu sua recondebat, ita accepit, ut per illum divitem Deum ipsum denotaret, agrum seu segetem fertilem virtutes B. Virginis: ipsam B. Virginem vocavit horreum, quod, aiebat, Deus per mortem destruit, ut amplius aedificet. Innumerabilia ejusmodi sterquilinia reperies in multis sermonariorum libris, apud Carthagenam, Didacum Nyssenum et alios; ac praecipue apud omnium rabularum principem, omniumque ineptiarum publicum monopolam, Mlodzianovium Iesuitam Polonum. Causa tanti mali est, quod boni illi magistri non serium sacrae Scripturae studium habuerint, neque Christum, sed se ipsos praedicare instituerint, quanquam hoc pacto se ipsos quoque male vendant, cum nisi apud imperitos et idiotas, eloquentiae nomen mereri nequeant: non ergo quidquam pensi habebant, hoc an illud significet aliqua Scripturae sententia; modo utcunque illam ad rem suam detorquerent. Estque eorum haec ratio, facundas scilicet conciones suas farciendi. Sumitur codex Scripturae, et una ipsius amplissimus ille index: *Concordantiae Bibl*icae dictus; reperit ibi mox Doctor vocabulum rei suae et percurrit longum tractum sententiarum, in quibus id ipsum vocabulum invenitur, observatque, num ad rem suam sententia aliqua trahi possit, et quam posse judicat, trahit“ *).

Нѣсколько ниже, читаемъ слѣдующее: „Absit levitas, absit prurigo, dicam, an libido quasdam subtilitatulas venandi et quaerendi nodum in scirpo. His enim morbis qui laborant,

*) Это заблужденіе (т. е. что въ свящ. писаніи нѣчто написано шатко, двусмысленно, темно и не необходимо) усиливалось злоупотребленіемъ проповѣдниковъ, которые ничего не оставляютъ неизвращеннымъ ради своей цѣли. Послушай, какъ паписты съ невѣрнятною вольностію, обращаютъ то въ ту, то въ другую сторону свидѣтельства Писанія. Возьмемъ одинъ или два примѣра. Одинъ крючкодѣй ратовалъ противъ порока похотливости; мужей, прелюбодѣющихся, сладострастію онъ назвалъ конями и ослами, а женщинъ сѣномъ, и привелъ изрѣченіе Писанія: *всяка плоть сѣно*. Другой толкуя притчу Христа о богатомъ человѣкѣ, которому поле дало хорошій урожай, и который поэтому помышлялъ разорить меньшія житницы и построить большія, и всю свою надежду полагалъ на запасы свои, понялъ это такъ, что подъ

primo non scrutantur Scripturae sententiam, sed quidnam ex ipsa mirabile et inexspectatum eruere possint, sollicite meditantur. Deinde vix verum sensum admittunt, si non fuerit visus illis monstrosus et inepto mysterio carens: unde illud, v. gr. *Petra refugium herinaceis. vel*, ut nos legimus, *leporibus*, si accipias simpliciter, non admittent, imo risu explodent. Praeterea singulas etiam voculas et dicta explicatione non indigentia explicant, torquent, mysteria habere dicunt, et miserum in modum excarnificant. Ita laudatus supra Mlodzianovius Iesuita dictum illud Genes. II, 15. *Tulit ergo Dominus hominem et posuit eum in paradiso voluptatis* mire divexat verbum *tulit*, explicando, vel potius implicando; et inde ostendit hominem non posse ad virtutes pervenire, sed opus habere, ut feratur. Quod quidem verum est, sed non ex isto dicto docetur. Alius Iesuita Thomas Le Blanc in illo Psalmo XXXI, 10. *Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre*. mysterium effodit in voce: *extraxisti*. Noluit, inquit, Christus exire ex ventre matris suae sanctissimae, et adeo ipsi placuit viscerum Virginis domicilium, ut non sponte inde prodierit, sed opus fuerit, ut extraheretur. Et Carthagena Franciscanus immaculatam fuisse Beatae Virginis conceptionem ait testari clarissime sacram Scripturam in toto

---

богачемъ разумѣется самъ Господь, а подъ полемъ или плодоносной нивою—добродѣтели Пресвятой Дѣвы; саму же св. Дѣву назвалъ житницею, которую Господь чрезъ смерть разрушилъ, дабы большую воздвигнуть. И множество дряни такого рода ты найдешь во многихъ сборникахъ проповѣдей: у Картагены, Дидея Нисскаго и другихъ, особенно же у главы всѣхъ крючковъ, у привилегированнаго продавца всякихъ нелѣпостей, у польскаго іезуита Млодзяновскаго. А причина такого зла состоитъ въ томъ, что эти добрые учители не имѣли серьезнаго изученія свящ. Писанія, и не Христа, но самихъ себя поучали проповѣдывать, хотя этимъ они и самихъ себя плохо цѣнятъ, если не находятъ возможнымъ стяжать славу краснорѣчія, развѣ только у невѣждъ и дураковъ. А это они ни за что считали, то или другое означаетъ извѣстное изрѣченіе свящ. Писанія, только бы какъ нибудь обратить его на свою тему. Вотъ какой у нихъ способъ начинять свои велерѣчивыя проповѣди. Берется книга свящ. Писанія и вмѣстѣ съ нею обширнѣйшій указатель; *Библейскія конкорданціи*. Докторъ сейчасъ отыскиваетъ тамъ словцо на свою тему и пробѣгаетъ данный рядъ текстовъ, въ которыхъ это словцо находится, высматривая при этомъ, нельзя ли какимъ нибудь изрѣченіемъ воспользоваться на свою тему, и какое находитъ возможнымъ извлечь—извлекаетъ.

Psalm. LXXXIV. Et innumerabilia talia quivis poterit numerare. Non defuit illis ingenium, sed defuit sal ingenii, defuit judicii gravitas et constantia". *).

Мы видѣли, что проповѣди Стефана Яворскаго не чужды этихъ пороковъ.

Въ „Духовномъ Регламентѣ" отдѣльная статья трактуетъ „о проповѣдникахъ слова Божія." Въ ней заключаются слѣдующія „полезныя регулы:"

„1. Никто же да дерзаетъ проповѣдать, не въ сей Академіи (въ предполагаемой) ученый, и отъ Коллегіумъ Духовнаго не свидѣтелствованный Но естьли кто учился у иновѣрцовъ, тотъ бы явилъ себе прежде въ Духовномъ Коллегіумъ, и тамо его испытать, какъ искусенъ въ Священномъ Писаніи: и слово бы сказалъ о томъ, о чемъ ему повелитъ Коллегіумъ, и естьли искусенъ покажется, то дать ему свидѣтелство, что аще похощетъ быть въ чину священническомъ, мощно ему проповѣдать."

---

*) Прочь легкомысліе! Прочь болѣзненное стремленіе и страсть розыскивать тонкости, отыскивать, какъ говорятъ, узелъ въ вязаньи (т. е. придумывать хитрыя объясненія тамъ, гдѣ имъ нѣтъ мѣста). Тѣ, которые страдаютъ этими болѣзнями, прежде всего не изслѣдуютъ мысль Писанія, но особенно заботятся о томъ, что́ бы можно было извлечь изъ нея удивительнаго и неожиданнаго. Потомъ они едва допускаютъ истинный смыслъ, если онъ не покажется имъ чрезвычайнымъ и лишеннымъ неумѣстной таинственности, напр., такое выраженіе: *Камень прибѣжище ежамъ* (съ еврейскаго) или (какъ мы читаемъ въ славянскомъ переводѣ) *зайцамъ*, если ты поймешь буквально, они этого не допустятъ, даже осмѣются. Отрывочныя выраженія и изрѣченія, непуждающіяся въ объясненіи, они объясняютъ, извращаютъ, придаютъ имъ таинственный смыслъ и уродуютъ жалкимъ образомъ. Напр., вышеупомянутый іезуитъ Млодзяновскій удивительно извращаетъ изрѣченіе Бытія II, 15: *взялъ Господь человѣка и положилъ его въ рай сладости*. Раскрывая или, лучше сказать, запутывая слово *взялъ* (по латыни—*понесъ* tulit), онъ доказывалъ отсюда, что человѣкъ самъ не можетъ идти къ добродѣтели, но нуждается въ томъ, чтобы быть несомымъ—ut feratur. Хотя это и справедливо, но не изъ этого изрѣченія слѣдуетъ. Другой іезуитъ Ѳома ле-Бланъ въ изрѣченіи псалма XXI, 10: *ты извлекъ меня изъ чрева*—отыскиваетъ тайну въ словѣ—*извлекъ*." Францискаецъ Картагена говоритъ, будто свящ. писаніе во всемъ LXXXIV псалмѣ яснѣйшимъ образомъ свидѣтельствуетъ о непорочномъ зачатіи Пресвятой Дѣвы. И безчисленное множество такихъ примѣровъ великій могъ бы насчитать. Нѣтъ у нихъ недостатка въ остроуміи, но недостаетъ имъ вкуса, недостаетъ серьезности и твердости сужденія!

„2. Проповѣдали бы проповѣдники твердо, съ доводовъ Священнаго Писанія о покаяніи, о исправленіи житія, о почитаніи властей, паче же самѣй высочайшей власти Царской, о должностяхъ всякаго чина. Истребляли бъ суевѣріе, вкореняли бъ въ сердца людскія страхъ Божій. Словомъ рещи: испытовали бъ отъ Священнаго Писанія, что есть воля Божія, святая, угодная и совершенная; и тобъ говорили.“ *)

„3. О грѣхахъ во обществѣ говорить, а не именовать кого, развѣ былъ бы публикованъ отъ всея Церкве.“

„4. Обычай нѣкіимъ проповѣдникамъ есть, аще кто его въ чемъ прогнѣвитъ, на проповѣди своей мстить оному, хотя не имянно, терзая славу его, обаче такъ говоря, что можно слышателемъ знать, о комъ рѣчь есть: и таковые проповѣдники, самыя бездѣльники суть, и оныхъ бы жестокому наказанію подвергать.“

„5. Не пригоже велми проповѣднику, наппаче юному, говорить о грѣхахъ властительски, или обличителнѣ къ лицу слышателей, такъ на примѣръ: не имѣете страха Божія, нѣтъ у васъ любве ко ближнему: не милосердни есте, другъ друга обидите. Но долженъ паче въ первомъ лицѣ, во

*) Въ дополненіе къ этой статьѣ должно взять статью, помѣщенную въ концѣ IV части сочиненій Ѳ. П. подъ заглавіемъ: „Вещи и дѣла, о которыхъ духовный учитель народу Христіанскому проповѣдати долженъ, и пр.“ Эти вещи и дѣла раздѣлены: а) на общія, (о Богѣ, о свойствахъ Божіихъ, о истинѣ Христіанскаго исповѣданія, о грѣхопаденіи, искупленіи, и пр.), содержащія въ себѣ довольно полное оглавленіе Христіанскаго ученія о вѣрѣ и о дѣлахъ. (Замѣчательно, что о Церкви даже не упоминается). б) Частныя (о господствующихъ порокахъ: ложной милостынѣ, пьянствѣ, лицемѣріи, ненавидѣніи иноземныхъ людей: о должностяхъ всякаго чина и званія: мужей, женъ, родителей, дѣтей, господъ, рабовъ, судей, воиновъ, и т. д.). Ко всему этому прибавлено: *притяжаніе*, состоящее изъ четырехъ статей. Выписываемъ двѣ послѣднія: „а) Не дѣлать въ праздники увѣщанія народу, чтобъ мѣсто оное, гдѣ праздникъ, подаяніемъ снабдѣвали: то бо есть безстудіе, и лицу учительскому аки бы струпъ мерзкій и силу проповѣди истребляетъ. б) Однако же естьли прямая нѣкая мѣста того есть нужда, а исправить ея скудость не допускаетъ, то, по окончаніи проповѣди, особливымъ умѣреннымъ голосомъ и простыми рѣчами, мощно народу предложить о нуждѣ, дабы что кому Богъ на сердцѣ положитъ, благоволили по доброхотству своему милость явити.“

множественномъ числѣ такъ говорить: не имѣемъ страха Божія, и пр. Ибо сей образъ слова кроткій есть, понеже и самъ проповѣдникъ въ число грѣшниковъ мѣшаетъ себе, какъ то и самая истина есть, много бо согрѣшаемъ вси."

„6. Долженъ всякъ проповѣдникъ имѣти у себе книги Святаго Златоустаго, и прилѣжно чести оныя; ибо тако пріобучится складать чистѣйшее и яснѣйшее слово, хотя и не будетъ Златоустому равное. А Казнодѣишковъ легкомысленыхъ, каковые наипаче Полскіе бываютъ, не челъ бы."

„7. Аще проповѣдникъ видитъ отъ слова своего въ народѣ пользу, да не хвалится тымъ. Аще же не видитъ, да не сердитуетъ, и людей за сіе да не поноситъ. Дѣло ихъ есть говорить, а обращеніе сердецъ человѣческихъ дѣло Божіе есть."

„8. Безумно творятъ проповѣдницы, которые брови своя поднимаютъ, и движеніе раменъ являютъ гордое, и въ словѣ нѣчто такое проговариваютъ, отъ чего можно познать, что они сами себѣ удивляются *). Но благоразумный учитель елико мощно да тщится, и словомъ, и всего тѣла дѣйствіемъ таковаго себе показовать, что онъ ниже помышляетъ о своемъ остроуміи, или краснорѣчіи. И того ради часто подобаетъ мѣшать краткія оговорки, съ смиреннымъ нѣкінмъ самаго себе пониженіемъ, напримѣръ: молю вашу любовь, да не смотрите кто глаголетъ: что́ бо самъ о себѣ засвидѣтелствовать могу вамъ, развѣ яко грѣшенъ есмь; вѣруйте слову Божію, ибо отъ писаній священныхъ, а не отъ моего вымысла предложить потщуся, и симъ подобная".

„9. Не надобно проповѣднику шататся вельми, будто въ суднѣ веломъ гребетъ. Не надобно руками сплескивать, въ боки упиратися, подскакивать, смѣятися, да не надобѣ и рыдать Но хотя бы и возмутился духъ, надобѣ елико мощно уимать слезы, вся бо сія лишняя, и неблагообразна суть, и слышателей возмущаютъ."

---

*) Не критика ли это на Стефана Яворскаго?

„10. По словѣ, аще лучится въ гостяхъ быть, или въ какихъ ни есть бесѣдахъ съ людми, не подобаетъ проповѣднику воспоминать о словѣ своемъ, и не точію слова своего хвалить, что есть великое безстудіе: но и не охужать самохотнѣ, ибо покажется, что онъ къ похвалѣ слова своего таковымъ способомъ поощряетъ прочіихъ. А хотябъ кто и сталъ хвалить слово его, то проповѣдникъ долженъ показать на себѣ, что ему слышать то стыдно, и всячески отводить отъ похвалъ, и заводить иную бесѣду.“

По этимъ правиламъ Петръ Великій и Ѳеофанъ Прокоповичъ имѣли намѣреніе обучать монаховъ и упражнять ихъ въ проповѣданіи, въ предполагаемомъ училищѣ при Александроневской Лаврѣ [1]).

Итакъ, Ѳеофанъ Прокоповичъ началъ противодѣйствіе противъ школы XVII ст. Онъ осуждалъ ее за подражаніе Западнымъ писателямъ, за отчужденіе отъ жизни, за драматическое изложеніе. Онъ далъ духовному краснорѣчію новое направленіе, и положилъ ему въ основаніе слѣдующее правило: „испытовали бъ (проповѣдники) отъ священнаго писанія, что́ есть воля Божія и то бъ говорили.“ Но, при допущенномъ имъ правѣ личнаго истолкованія, при его одностороннемъ понятіи объ Откровеніи писанномъ, это новое направленіе легко могло уклониться въ крайность протестантскую.

Теперь обратимся къ собственнымъ произведеніямъ Ѳеофана Прокоповича и будемъ говорить сначала о проповѣдяхъ въ строгомъ смыслѣ.

Проповѣди Ѳеофана Прокоповича значительно разнятся отъ произведеній прежней школы и во многихъ отношеніяхъ гораздо ихъ выше. Даже на первыхъ его проповѣдяхъ, читанныхъ имъ въ Кіевѣ, лежитъ отпечатокъ совершенно новаго стиля [2]). Во первыхъ, много значитъ отсутствіе обыкновенныхъ въ то время недостатковъ. Въ развитіи основной мысли нѣтъ натяжки; нѣтъ усилія отыскать чего нибудь неожиданнаго, новаго и труднаго; рѣже попадаются неумѣстныя повѣствованія и цитаты; описаній, аллегорій,

[1]) См. Пол. Соб. Зак. Т. VII. Указъ отъ 1724 г., Ян. 20. Опр. 2. Ст. 4, 5. 6.

[2]) Ѳеоф. Прок. Слова и Рѣчи и пр. изд. 1765 г. Час. III.

символическихъ образовъ и риторическихъ фигуръ гораздо менѣе; драматизма и элемента комическаго почти вовсе не встрѣчается. Наконецъ, изложеніе очищено отъ всего грубаго, рѣзкаго, оскорбительнаго.

Избравши текстъ догматическій, нравственный или историческій, Ѳеофанъ Прокоповичъ всегда обнимаетъ его во всей полнотѣ, углубляется въ его прямой смыслъ и строго его придерживается, безъ всякихъ уклоненій въ стороны. Раздѣленіе слова на части обыкновенно бываетъ просто, не многосложно и условливается самимъ содержаніемъ.

Приведемъ нѣсколько примѣровъ.

Слово „о ненавидѣніи грѣха“, въ недѣлю 29 *), на повѣствованіе о десяти прокаженныхъ, начинается слѣдующимъ образомъ: „Слушая съ разсужденіемъ нынѣшнюю евангельскую повѣсть, кто не видитъ, коль великая и грубая неблагодарность была тѣхъ девяти прокаженныхъ, которыхъ исцѣлилъ Христосъ. Равно всѣ благодѣяніе получили, а только одинъ изъ нихъ возвратился съ благодареніемъ. Далъ бы Богъ, чтобъ и съ нами не дѣлалося тоже! Слышателіе благочестивыи! Въ великомъ множествѣ недавно мы ко исповѣди святой приступали; всѣ, уповаю, якоже совершенно о грѣхахъ своихъ жалѣли, тако и совершенную сію святыхъ таинъ получили силу и дѣйствіе, исцѣлены отъ сквернои проказы грѣховной; однако не вѣдаю, всѣ ли надлежащее воздаютъ благодареніе всемогущему Богу за полученную милость и щедроту. Вѣрно можетъ быти, что много есть такихъ, которыи десяти прокаженнымъ подобны суть: а всякъ есть слѣпевый, иже, пребывъ время спасенія, помышляетъ, что время распустно жити настало, опять Бога Вседержителя раздражати волно. Чѣмъ бы слѣпоту слѣпевую отъ очію нашею отъяти, самъ точію вѣсть совершенный врачь душъ нашихъ; однако много надѣюсь поможетъ, когда разсудимъ, коль великое есть Божіе милосердіе, человѣка отъ грѣха свободити, а сіе самое лучше всего узнати можно, ежели разсмотримъ коль тяжкій души недугъ есть грѣхъ смертный. Ибо, такъ разсуждаю, не иное что и прокажен-

*) Т. III слово. 22.

ному подало поводъ ко благодаренію, только то, что вѣдалъ, коль тяжка была его болѣзнь, отъ которой исцѣлилъ его Христосъ сынъ Божій.“ Слѣдуетъ разсужденіе о мерзости грѣха въ отношеніи къ самому себѣ, о его заразительной силѣ, и пр. Изъ этого отрывка мы узнаёмъ, каковъ первый пріемъ Θеофана. Онъ приступаетъ къ дѣлу прямо, безъ околичностей, и съ первыхъ словъ прилагаетъ текстъ къ своимъ слушателямъ.

Замѣчательно также „Слово о великомъ дѣлѣ Божіи, сіе есть о обращеніи языковъ проповѣдію Апостольскою, въ день Святыхъ Апостолъ Петра и Павла“ *). Вотъ начало: „Ащебы кто весьма невѣдущій Христіанскія Исторіи пришелъ къ намъ въ день сей, и, види свѣтлое и торжественное прославленіе святыхъ и всехвальныхъ Апостолъ, вопрошалъ бы человѣчески о нихъ, кто и каковы были, воистинну, не обрѣтая ни единыя вины, которыми въ мірѣ семъ пріобрѣтается слава, изумѣлся бы недоумѣваяся, чесо ради мужіе сіи толикую у насъ имѣютъ славу. Вопросилъ бы о благородіи ихъ и услышалъ бы, что были худородніи. Вопросилъ бы о ихъ богатствѣ, и услышалъ бы, что не токмо сами не имѣли ничего, но и такому господину служили, который не имѣлъ гдѣ главу приклонити. Вопросилъ бы о чести сана ихъ, и получилъ бы отвѣтъ, что единъ былъ рыболовъ, а другій шатры дѣлалъ для препитанія своего Вопросилъ бы о силѣ, и сказано бы ему, что ихъ какъ злодѣевъ нѣкіихъ гонили, вязали, били и убили. Изумѣлся бы любопытный, чесо ради толико у насъ славни... И нужда была бы сказывати, какое и коликое дѣло Богъ совершилъ чрезъ нихъ ... Проповѣданіе Евангелія міру, и имъ совершившееся обращеніе языковъ ко Христу, есть то дѣло Божіе чрезъ Апостолы содѣланное.“ Опредѣливши тему проповѣди, Θеофанъ развиваетъ ее слѣдующимъ образомъ. Апостолы проповѣдывали ученіе противоположное религіознымъ вѣрованіямъ, понятіямъ и нравамъ своего времени. Они не употребляли никакихъ внѣшнихъ средствъ. Напротивъ того, ученость, искусство и матеріальная сила были на сторонѣ язычни-

*) Т. II. Сл. 2.

ковъ. Не смотря на то, проповѣдь апостольская разошлась по всему міру, и язычество пало. Нельзя не признать въ чудесномъ распространеніи Христіанства великаго дѣла Божія.

Раздѣленіе слова основано на развитіи самой мысли. Тоже самое можно сказать почти о всѣхъ проповѣдяхъ Ѳеофановыхъ.

Слѣдуя правилу, имъ самимъ утвержденному, Ѳеофанъ Прокоповичъ заимствуетъ доказательства почти исключительно изъ священнаго писанія; каждая мысль замыкается у него текстомъ. Историческіе примѣры, сравненія и уподобленія встрѣчаются рѣдко. Обыкновенно онъ старается объ одномъ: доказать согласіе своей мысли съ текстомъ. При объясненіи текстовъ, онъ приводитъ параллельныя мѣста, сравниваетъ одни съ другими, опровергаетъ возможныя возраженія, придерживаясь постоянно буквальнаго смысла [1]), толкуя Писаніе изъ самаго Писанія.

Этотъ методъ даетъ нѣкоторымъ изъ проповѣдей его большое сходство съ учеными протестантскими трактатами. Таковы: слово о множествѣ осужденныхъ [2]), слово въ день Св. Апостолъ Петра и Павла первое [3]) и второе [4]).

Художественный элементъ въ проповѣдяхъ Ѳеофана Прокоповича мало развитъ. Даже обыкновенныя риторическія фигуры Ѳеофанъ употребляетъ умѣренно. Его изложеніе отличается ясностью, точностью, опредѣлительностью. Онъ воздерживается отъ украшеній, не содержащихъ въ себѣ ничего поучительнаго. Тонъ его проповѣдей ровенъ, часто сухъ и однообразенъ; иногда ощутительно бываетъ присутствіе живаго чувства, но почти всегда сосредоточеннаго, сдержаннаго и никогда не доходящаго до сильнаго порыва. Возьмемъ два отрывка на выдержку. Изъ слова въ недѣлю 23-ю [5]): „Ежели когда просто говорится о Божіи присутст-

---

[1]) Какъ понималъ Ѳеофанъ Прокоповичъ буквальный смыслъ, см. въ богосл. системѣ Prolegomena, свр. X, de sensibus S. Scripturæ.

[2]) Т. III, сл. 23.

[3]) Т. II, сл. 17.

[4]) Т. III, сл. 2.

[5]) Т. III, сл. 19, стр. 274.

вій, то можетъ быти нѣкоторымъ покажется сіе малая вещь; но когда ты живо въ мысляхъ своихъ представиши, что Богъ при тебѣ присутствуетъ, всякая и малѣйшая твоя дѣла и поступки наблюдаетъ, изслѣдуетъ вся стези твоя, яко же писано есть: *стезю мою и уже мое ты еси изслѣдовалъ;* когда сіе, глаголю, представиши въ мысляхъ своихъ живо и ясно, то не можно отъ страха не вострепетати, а о грѣхѣ и не помыслити. Извѣстныя сему опыты видимъ почти всегда, естьли когда или громъ страшный слышенъ, или землетрясеніе бываетъ, или какое либо чудо въ очахъ нашихъ сдѣлается. Какій тогда страхъ нападетъ на человѣка! Я такъ непремѣнно думаю, что въ оно время не согрѣшитъ никтоже: а причина тому не иная какъ только сія, что сіи вещи приводятъ намъ на мысль присутствіе Божіе.“

Изъ слова о множествѣ осужденныхъ *): „Святый Іоаннъ Златоустый, говоря проповѣдь ко Антіохійскому народу, послушайте, коль страшное изрекъ опредѣленіе: много ли, вы думаете, находятся въ нашемъ градѣ, которыи спасутся? Непріятная воистинну вещь, которую я хочу сказати, однако скажу. Едва могутъ изъ толикихъ тысящей выбратися сто, которыи спасеніе получатъ. Но и о тѣхъ сомнѣваюся; ибо коль великая злоба вкорениласъ во младыхъ, коль великое нерадѣніе въ старыхъ, нѣтъ ни единаго, который бы о семъ имѣлъ попеченіе. Не вѣдаю какъ кого другаго, а мене едва и не до отчаянія приводятъ сія слова, когда я прилѣжно оная размышляю. Не могъ такъ великій учитель, не разсудя прежде въ тонкость, что только на мысль ему пришло, толь необиновенно глаголати, а наипаче въ толь важномъ дѣлѣ: конечно онъ прежде рачително позналъ и разсмотрѣлъ всю Антіохію, всѣ обычаи, всѣ нравы и дѣла людскія. И какъ обыкновенно, когда споръ бываетъ во счисленіи, ежели малое число хочемъ показати, для болшей вѣрности считаемъ такъ, какъ бы наиболшее быти могло, много святый Златоустъ, сказавши сто, конечно въ себѣ размышлялъ, что едва есть и пятьдесятъ.

*) Т. III, сл. 23, стр. 300—302.

Ежели же въ томъ градѣ, гдѣ въ то время толь много и толь часто покаянія проповѣдникъ вопіялъ ежедепно; въ томъ градѣ, въ которомъ много примѣровъ всегда новыхъ святостію просіявшихъ мужей и слышати и видѣти можно было отъ окрестныхъ монастырей и пустынь; въ томъ градѣ, въ которомъ и самое Хрістіанъ имя сперва услышалось, и не малое побужденіе людямъ подавало къ добрымъ дѣламъ; а наппаче во времена не застарѣлыя, въ полчетверта ста лѣтъ отъ Рождества Хрістова, едва едино сто могло собратися избранныхъ въ толь великомъ множествѣ (ибо во Антіохіи считалось тогда со сто тысящъ жителей и болѣе), о плачевнаго нещастія нашего!—что думати должно о нынѣшнихъ, когда застарѣлъ міръ во злобѣ; когда многіи помышляютъ, что уже тѣ минули, а теперь не тѣ уже настали времена, чтобъ о спасеніи пещися; когда искоренена любовь; не видно добрыхъ примѣровъ; престали духовныя поученія; горячпость и ревность ко благочестію, аки мразомъ нѣкіимъ поражена, оледенѣла; когда и самыи малыи дѣти великія грѣхи дѣлати умѣютъ, а и старые не умѣютъ принести покаянія; когда напослѣдокъ едва не всѣ люди неслыханными беззаконіями противу Духа Святаго согрѣшаютъ: одни здравому ученію не вѣрятъ, хотя обманути совѣсть свою; другіи раздражаютъ Бога, надѣяся на милосердіе его; иныи на подобіе въ конецъ отчаянныхъ все стараніе и попеченіе о спасеніи своемъ отложили, или лучше сказати бросили. О коликая се пагуба! Коль великое, а подлинно немпнуемое паденіе человѣческаго рода! Не знаю, что бы здѣ сказалъ Златоустый? Не примѣнилъ ли бы словъ своихъ не ко одпому только городу, но ко всему міру, то есть, что во всемъ мірѣ теперь развѣ только сто сыщется, которыи не будутъ на вѣчную казнь осуждены. Не горестная ли сія вѣдомость? Не тяжестное ли и не противное уму нашему размышленіе? Пишетъ Продотъ о славномъ ономъ Царѣ Персидскомъ Ксерксѣ, что шествуя съ безчисленымъ воинствомъ на Грецію, восхотѣлъ смотрѣти на все оное войско съ высокаго нѣкоего мѣста; коей ради причины на возвышенномъ холмѣ поставлены ему были пребогатыя и великолѣпныя кресльі, откуда Ксерксъ, увидѣвши весь Елли-

спонтъ кораблями покрытый, всѣ брега морскія, сколь далеко зрѣніе его простиралось, воинствомъ занятыя, сперва, какъ говоритъ писатель, возвеселился, и щастливымъ себя называлъ, но въ малѣ потомъ вздохнулъ и облился слезами. Спрашивалъ его Артаванъ, одинъ изъ вельможъ двора его: противныя, говоря, о Царю, двѣ вещи ты вдругъ дѣлаешь, прежде ты веселился видя толь многочисленное воинство, потомъ теперь плачешь. Отвѣтствовалъ Ксеркъ: подумалъ я, говоритъ, что изъ толь великаго множества людей по прошествіи ста лѣтъ не будетъ ни единаго. Ежели же Ксерксу изъ очей исторгнула слезы такъ малая трата, что одно только войско, сколь бы оно велико ни было, временною смертію во сто лѣтъ отъ земли живыхъ потребится...“ (Конца не достаетъ).

Въ этомъ тонѣ написаны почти всѣ проповѣди Ѳеофана Прокоповича.

Впрочемъ, мы не должны забывать, что, получивъ образованіе одинаковое съ своими современниками, отъ однихъ и тѣхъ же учителей и по однимъ правиламъ, онъ долженъ былъ, въ извѣстной степени, заплатить дань общимъ понятіямъ и вкусу своего времени. Нѣкоторыми чертами, изрѣдка попадающимися въ его проповѣдяхъ, онѣ связываются съ прежнею школою, которой Ѳеофанъ Прокоповичъ положилъ конецъ. Такъ н. п. въ проповѣди въ недѣлю Православія мы встрѣчаемъ натянутое въ высшей степени и очень неудачное приложеніе повѣствованія о Раавѣ, жительницѣ Іерихона, къ православной Церкви [1]; въ словѣ на день Святаго Владиміра, впрочемъ принадлежащемъ къ однимъ изъ лучшихъ, попадается такого рода фраза: „Скажу слово великое и дивное, но истинное; колико женъ отверглъ отъ себе Владиміръ святый, толико пламенныхъ стрѣлъ діавольскихъ сломилъ, толико столповъ демонскихъ опроверже, толико сѣтей хищнаго душъ ловителя растерза, толико рукъ страшному бойцу адскому отсѣче, толико погуби огнедышущихъ зміевъ адскихъ.“ [2]) Въ этомъ множествѣ уподобленій отразилось вліяніе старой школы.

[1]) Т. III, сл. 24, стр. 312 и пр.

[2]) Т. III, сл. 26, стр. 343.

Иногда попадаются тривіальныя выраженія и обороты, н. п. „На чуждыя грѣхи свиніею поглядываемъ, а сами себѣ хороши мнимся быти, хотя и по уши въ грязи... [1]) Какъ же было вкусно слышати, что чрезъ Жидовина спастися подобаетъ, а мимо его не возможно, яко же проповѣдалъ Петръ.... Сего слова и Жидовскій желудокъ сварити не могъ.... [2]) Влекутъ грѣшника вони сатанинскія, туды носъ суетъ...“ [3]) Въ словѣ на Полтавскую побѣду читаемъ слѣдующее обращеніе къ Мазепѣ: „Скверное лице, мерзская машкара, струпъ и студъ твой Малая Россіе, измѣна Мазепина... [4]) Левъ Свѣйскій поскоряе поджалъ хоботъ свой подъ себе, и пр.“ [5]).

Должно однако замѣтить вообще, что даже тривіальныя выходки и простонародныя выраженія у Ѳеофана Прокоповича имѣютъ характеръ отличный отъ тѣхъ же недостатковъ у другихъ проповѣдниковъ, и вообще не въ такой степени оскорбительны. Вопервыхъ, тонъ его проповѣдей менѣе напыщенъ и ближе подходитъ къ разговорному языку, такъ что переходъ отъ слога торжественнаго къ простонародному не такъ крутъ. Вовторыхъ, въ уклоненіяхъ и недостаткахъ Ѳеофана Прокоповича все-таки чувствуется присутствіе жизни; видѣнъ живой человѣкъ, способный забыться, придти въ гнѣвъ или разсмѣяться и сказать лишнее слово; тогда какъ у Стефана Яворскаго и у другихъ проповѣдниковъ, при тѣхъ же темныхъ сторонахъ, нѣтъ этой жизни.

Но, не говоря объ отрицательныхъ свойствахъ, главное, положительное достоинство проповѣдей Ѳеофановыхъ, то, которое обличаетъ въ нихъ новое направленіе, есть ихъ своевременность, ихъ живое отношеніе къ дѣйствительности. Ѳеофанъ Прокоповичъ хорошо зналъ состояніе умовъ, предразсудки и убѣжденія Русскаго народа. Онъ внимательно слѣдилъ за его развитіемъ, не спускалъ съ него глазъ,

---

[1]) Т. II, сл. 2, стр. 24
[2]) Т. II, стр. 27.
[3]) Т. III, сл. 22, стр. 275.
[4]) Т. I, стр. 155.
[5]) Т. I, стр. 192.

вслушивался въ его толки и ничѣмъ не пренебрегалъ. Это давало ему возможность дѣйствовать на общественное мнѣніе и обращаться къ слушателямъ именно съ тѣмъ, чего требовали обстоятельства. Почти всѣ проповѣди Ѳеофана Прокоповича направлены противъ господствовавшихъ въ его время предразсудковъ и суевѣрій. Его дѣятельность, во всѣхъ родахъ по преимуществу отрицательная, преобразовательная, выразилась въ проповѣдяхъ преобладаніемъ обличенія въ различныхъ видахъ: упрека, ироніи и самой язвительной сатиры. Приведемъ примѣры.

Во многихъ случаяхъ Ѳеофанъ Прокоповичъ развиваетъ ученіе объ искупленіи, оправданіи, отношеніи закона къ благодати. Ему по опыту было извѣстно, какъ были недостаточны и односторонни понятія народа объ этихъ предметахъ. Въ словѣ въ день Рождества Христова *) онъ опровергаетъ эти понятія: „Иніи бо точію помышляютъ, яко Сынъ Божій истинными своими ученми и наставленіи устрои намъ спасеніе, подобнѣ яко премудрый нѣкій учитель человѣка проста и невѣжлива творитъ себѣ подобна мудреца, не умъ ему вливая во главу, но готовый въ немъ отъ естества умъ яснымъ ученіемъ объясняя. Но сіе аще и сотвори Господь нашъ, обаче не главное Его есть се дѣло о нашемъ спасеніи, сея бо похвалы не отъемлютъ ему и саміи безумнѣйшіи Магометане, и не требѣ было бы Богу воплощатися ради сего единаго, понеже ученіе довольно бы совершилъ и чрезъ самыхъ слова своего служителей“ и пр.

Въ другомъ мѣстѣ, онъ нападаетъ на формализмъ, на тѣхъ „которіи въ попеченіяхъ житейскихъ погрязше ни о чемъ не помышляютъ, что къ животу вѣчному вѣдати и содержати нуждно; а однако хрістіанскимъ именемъ украшаютъ себе, но именемъ токмо а не дѣломъ. Ибо что видятъ Хрістіаномъ обычное, внѣшнее, церемоніи или обряды, ходити, напримѣръ, въ церковь, хранити посты уставленныя, весело проводити праздники, вжигати свѣщи, употреблятіи крестное знаменіе и прочая: то и сами они дѣлаютъ, но дѣлаютъ какъ мартышки, внѣшній видъ только

*) Т. I, сл. 6, стр. 123.

Хрістіанства изобразуя на себѣ, а внутренняго духовнаго отнюдь не имѣя; вся бо вышереченныя и другія церковныя обряды подобаетъ исполняти не тѣлесѣ токмо" и пр. *).

Въ той же проповѣди встрѣчаемъ сильную выходку противъ псевдоученыхъ: „И жалостно и смѣшно видѣти, когда человѣкъ перомъ только пачкати и нѣчто по книгамъ слѣпати навыкшій, въ богословская дѣла вступивъ, учнетъ вракати и сказывати о Возѣ, о Ангелахъ, о бѣсахъ, и что любо, и что не любо Богу, и что хранити надобно къ щастію, и что къ обереженію отъ чаровъ, и кія дни къ таковому, и кія къ другому дѣлу угодныя, и которыя псалмы или молитвы къ дѣлу сильнѣйшія, и прочія безмѣстныя басни: да о всемъ томъ такъ смѣло и дерзновенно пустословитъ, будто онъ восхищенъ былъ до третьяго небесе, и тамо всему тому научился. Часто воспоминаетъ священная писанія, а думаетъ о тетраткахъ Аввакумовыхъ, или другихъ подобныхъ; часто на Святыхъ Отецъ шлется, хотя доселѣ и вѣдомости неполучилъ, кто, и гдѣ они: многажды въ раздорахъ брѣдивъ довольно восклицаетъ: глубина богословія! Великое дѣло богословія! А онъ такъ знаетъ ту богословію, какъ Колмыки архітектуры. Какъ же разумному человѣку не смѣшно слышати такъ глупыя погудки?"

Нѣсколько ниже Ѳеофанъ возстаетъ противъ глупой спеси и систематическаго невѣжества знатныхъ родовъ: „Любителей невѣжества умствованіе есть, что всякое спасительное вѣдѣніе политическому человѣку есть непристойно: извѣствуемся о семъ отъ того, что часто, когда рѣчь есть о наставленіи благородныхъ дѣтей, слышимъ голосы, что дѣтей таковыхъ священному писанію обучати не надлежитъ и что поповское то дѣло: попамъ о томъ мороковать должно. О голосы безумныя! О рѣчи безстудныя и богопротивныя! Тебѣ же господине добрый, для того, что господинъ ты, стыдно знати спасительный о насъ промыслъ Божій? Не пригоже тебѣ и твоимъ дѣтемъ вѣдати Христа за насъ распятаго? Не до васъ есть желательное слово Павла святаго:

*) Т. II, сл. 17, стр. 247, смот. также т. I, сл. 12, стр. 217, т. II, сл. 1, стр. 6.

да дастъ самъ Богъ разумѣти преспѣющую разумъ любовь Христову? Не къ вамъ простирается слово Святаго Петра: *Господи же Боги освятите въ сердцахъ вашихъ?*" и пр.

Вотъ еще живая сатира на нравы высшихъ сословій: „Когда слухъ пройдетъ, что Государь кому особливую свою являетъ любовь, какъ вси возмутятся, вси къ тому на дворъ, вси поздравляти, дарити, поклонами почитати, служити ему, и умирати за него будто бы готовы, и тотъ службы его исчисляетъ, которыхъ не бывало, тотъ красоту тѣла описуетъ, хотя прямая харя, тотъ выводитъ рода древность изъ за тысящи лѣтъ, хотя бы былъ харчевникъ или пирожникъ; такъ, что уже многіи въ народѣхъ Государи народное сіе безуміе нарочно себѣ въ забаву употребляютъ. —Но, хотя бы и прямо кто и достойно возлюбленъ былъ отъ толикихъ лицъ, тебѣ что изъ того? То чуждее, то не твое щастіе.—Да однакожъ!—Да чтожъ однакожъ?—Чтобъ слово доброе заложилъ, или хотя бы не повредилъ.—Правда.—А съ тѣмъ, кто въ такое добро вбрелъ, что дѣлается, тотъ уже и самъ себя забывъ кто онъ, не вѣдомо что о себѣ мечтаетъ. Между тѣмъ отъ зеркала не отступитъ, и дѣлаетъ экзерциціо, какъ бы то честно и страшно являти себе, какъ то и сидѣти, и похаживати, и постаивати, и поглядывати, и поговаривати *)."

По случаю проповѣдей Ѳеофана Прокоповича, мы должны упомянуть объ одномъ изъ его сочиненій, которое, хотя и не имѣетъ внѣшней формы проповѣди и составляетъ цѣлую книгу, не менѣе того носитъ внутренній характеръ проповѣди и подходитъ вполнѣ подъ ея опредѣленіе. Мы говоримъ о „Толкованіи Христовой проповѣди о блаженствахъ". Ѳеофанъ Прокоповичъ опредѣляетъ смыслъ каждаго блаженства и опровергаетъ ложныя толкованія, господствовавшія въ его время. Всю эту книгу очень легко раздѣлить на нѣсколько отдѣльныхъ проповѣдей.

Мы заимствуемъ изъ нея нѣкоторыя черты тогдашняго быта, вѣрно подмѣченныя и обличающія въ Ѳеофанѣ Прокоповичѣ сатирическое начало. Вотъ н. п. портретъ ханжи:

*) Въ дополненіе къ этой картинѣ смот. т. I, сл. 12, стр. 221.

„Суть таковіи, которыхъ опасный человѣкъ не трудно познаетъ, сіе же наипаче потому, что или преизлишше смиряются, или дѣйствія нѣкая природѣ своей противная показуютъ. Голову, напримѣръ, на едино плечо преклоняютъ, голосъ отончеваютъ, осклабляются безвременно, воздыхаютъ часто и безъ причины, и прочая. Далъ бы Богъ, дабы умудрился иногда простый народъ, и хотя бы отъ сихъ удобопознаваемыхъ лестцовъ оберегалъ себе.“

Далѣе сильная выходка противъ безпечности и жалкаго успокоенія духовенства: „Прелестніи суть миротворцы, или миросказатели и оніи, которіи не попускаютъ проповѣдати въ народѣ, каковая у насъ вражда съ Богомъ, и междособная съ ближними, за умноженіе прегрѣшеній иссякшей любви у многихъ, и за оскудѣніе ученій, нашедшей тмѣ невѣдѣнія пути спасеннаго, и умножившымся суевѣріямъ. Таковіи суть отъ духовнаго чина оніи, которіи оберегая себе, да не стыдно имъ будетъ яко невѣжди суть и въ своемъ званіи нерадивіи, еще и искуснѣйшей отъ нихъ братіи завидя, обыкли на дѣло учителское прерѣцати: на что намъ учители, и ученія; на что проповѣди; православніи христіане есмы, сіяетъ благочестіе, церковь святая процвѣтаетъ. Таковыя ихъ рѣчи мнятся быти мирныя, не велятъ ничего опасатися, вводятъ въ совѣсти человѣческія безпечаліе и тишину. Но мнимый се и мечтанный миръ проповѣдуете о друзи! Лицепритворное, а не сущую вещь показуете! Что́ бо ползуетъ, что въ книгахъ православныя догматы, аще оныя намъ невѣдоми суть; что ползуетъ, что въ писаніи заповѣди, аще ихъ или не вѣдаемъ, или не творимъ?“

Много встрѣчается въ книгѣ о блаженствахъ такихъ мѣстъ живыхъ, сильныхъ, сообщающихъ ясное понятіе о томъ времени и доказывающихъ, какъ вѣрно понималъ его Ѳеофанъ Прокоповичъ. Въ отношеніи къ исполненію эти мѣста лучшія. Тогда одушевляется Ѳеофанъ Прокоповичъ, когда онъ обращается непосредственно къ живымъ лицамъ и нападаетъ на предразсудки, суевѣріе и невѣжество.

Можетъ быть, насъ упрекнутъ въ натяжкѣ и въ желаніи выдержать насильно основную мысль этой характеристики;

но нельзя не замѣтить, что иронія и сатирическое начало, проглядывающее въ проповѣдяхъ Ѳеофана Прокоповича, напоминаетъ писателей первыхъ временъ реформаціи. Они также имѣли дѣло съ устарѣлыми понятіями, предразсудками, съ невѣжествомъ, упорнымъ въ отрицаніи всякаго совершенствованія, и также смотрѣли на все это съ чувствомъ своего превосходства, своей силы, ручавшейся за успѣхъ борьбы. Чувство соболѣзнованія къ противникамъ и вмѣстѣ досада на продолженіе ихъ неразумнаго сопротивленія—вотъ тѣ условія, въ которыхъ находились и Ѳеофанъ Прокоповичъ и первые реформаторы западные. Очень понятно, что изъ нихъ могло возникнуть сатирическое начало.

Вниманіе Ѳеофана Прокоповича къ живой дѣйствительности, способность понимать современную жизнь и дѣйствовать на нее, открываютъ въ немъ дарованіе оратора, призваннаго на общественное служеніе. Это дарованіе должно было развиться въ полной силѣ и на свободѣ въ его торжественныхъ и похвальныхъ словахъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ—ораторъ гораздо выше Ѳеофана—проповѣдника. На эту новую сторону его дѣятельности мы должны теперь обратить вниманіе.

Мы знаемъ, что Ѳеофанъ Прокоповичъ получилъ одинаковое образованіе съ другими учеными и проповѣдниками своего времени. Вѣроятно, не хуже ихъ онъ умѣлъ распространять предложеніе, обставлять его общими мѣстами и на заданную тему нанизывать риторическія фигуры. Но школьный формализмъ и отвлеченная наука не могли сковать его дарованія. Здоровая природа вынесла его изъ этой колеи. Слухъ о томъ, что̀ творилось на Сѣверѣ, доходилъ до Кіева; ожиданіе великаго обновленія и всеобщее безпокойство, предчувствіе переворота, питали въ немъ природную потребность дѣятельности, которой не удовлетворяла должность преподавателя въ Академіи. Между тѣмъ идея обновленія, сперва заключенная въ духѣ одного Петра, потомъ въ сферѣ все еще тѣсной его окруженія, мало по малу расширяла свой кругъ; наконецъ, она захватила Ѳеофана Прокоповича и вынесла его на поприще, ему предназначенное.

Мы уже говорили о томъ, какое значеніе могъ имѣть въ то время проповѣдникъ, одаренный живымъ пониманіемъ требованій тогдашней Россіи. Ѳеофанъ Прокоповичъ понялъ эти требованія, но односторонно. Онъ съ жаромъ предался преобразовательному стремленію и посвятилъ всѣ свои силы на служеніе той мысли, которую олицетворилъ въ себѣ Петръ Великій. Послѣднему такой человѣкъ, какъ Ѳеофанъ, былъ нуженъ. Подвизаясь одинако на пути своемъ, онъ зналъ, что очень немногіе сознавали необходимость его начинаній, оскорблявшихъ убѣжденія и предразсудки большинства. Ему повиновались, но внутренно почти всѣ его осуждали. Не такого повиновенія требовалъ Петръ. Онъ хотѣлъ, чтобы вся Россія по убѣжденію пріобщилась къ его стремленіямъ, чтобы народъ пересталъ смотрѣть на его дѣла, какъ на личныя прихоти, и чтобы поняли всѣ, что не для одного себя, а для общей пользы онъ трудился, отмѣнялъ старое и заводилъ новое. Это уваженіе къ общему мнѣнію, эта потребность имѣть его для себя, въ Петрѣ Великомъ и при его желѣзной волѣ очень замѣчательна. Но слишкомъ много лежало на немъ другихъ, разнообразныхъ заботъ. Практическая дѣятельность поглощала его и не оставляла времени самому отдавать отчетъ въ своихъ начинаніяхъ и оправдывать ихъ. Онъ искалъ человѣка, способнаго понять его, искренно и сознательно ему преданнаго, глубоко убѣжденнаго въ разумной необходимости его стремленій, который взялъ бы на себя отъ имени его говорить съ народомъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ отозвался на это призваніе. Онъ посвятилъ свое слово Петру Великому и сталъ посредникомъ между нимъ и народомъ. Посвященный во всѣ виды Петра, его совѣтникъ и помощникъ, онъ шелъ передъ нимъ, прочищая ему дорогу; задолго до каждаго новаго дѣла онъ готовилъ и склонялъ къ нему общее мнѣніе и, когда дѣло совершалось, онъ его оправдывалъ, отвѣчалъ на всѣ доходившія до него возраженія. Оправданіе преобразованія— вотъ тема торжественныхъ и похвальныхъ словъ Ѳеофана Прокоповича, его задача какъ оратора.

Этимъ общественнымъ значеніемъ, которое онъ имѣлъ безспорно, Ѳеофанъ рѣзко отличался отъ другихъ ученыхъ проповѣдниковъ своего времени.

Словомъ привѣтственнымъ на пришествіе въ Кіевъ Петра Великаго, читаннымъ въ Софійской церкви, Іюля 5-го 1706 года [1]), открывается великолѣпный рядъ торжественныхъ и похвальныхъ словъ Ѳеофана. Это слово замѣчательно, какъ памятникъ первой встрѣчи его съ Петромъ. Несмотря на многіе недостатки, нельзя не признать въ немъ искренняго выраженія радости. Очень кстати Ѳеофанъ Прокоповичъ окружилъ себя воспоминаніями старины и связалъ древнюю славу Россіи съ настоящею.

Въ годъ Полтавской битвы, въ проѣздъ Петра Великаго черезъ Кіевъ, Ѳеофанъ Прокоповичъ произнесъ длинное „Похвальное слово или Панигирікосъ о преславной надъ войсками Свѣйскими побѣдѣ, и т. д.“ [2]). Вотъ содержаніе. Въ началѣ встрѣчаются условныя и обычныя фразы: великое дѣло не нуждается въ прославленіи, оно говоритъ само за себя; слово безсильно, но можно ли молчать, когда сердце исполнено радости, и пр. Вслѣдъ за этимъ, ораторъ приступаетъ къ дѣлу и начинаетъ съ изображенія могущества и многочисленныхъ средствъ, которыми располагалъ Карлъ XII. Это составляетъ содержаніе первой части. Шведы между всѣми народами нѣмецкими слыли лучшими воинами и пріобрѣли право считать себя непобѣдимыми и презирать другихъ. Но напрасно они презирали Россію: „Всуе презираша крѣпкія о Господѣ силы Россійскія: не безсиліемъ бо православное сіе царство толико разширися, яко вся Западныя государства противу величествія его суть, аки рѣки противу безмѣрнаго окіана, и уже прилично о немъ рещи оное псаломское слово: *простре розги его до моря, и до рѣкъ отрасли его*; не безсиліемъ дивныя народы, Казанскія, Астраханскія и Сибирскія царства, и иныя на востокъ и западъ, на полудне и сѣверъ лежащія многочисленныя грады и страны укроти, и державѣ своей подверже. Обыди кто, или паче облети умомъ, начнѣ отъ рѣки нашей Днѣпра до береговъ Евксиновыхъ на полудне, оттуда на востокъ до моря Каспійскаго и Хва-

[1]) Слова и рѣчи Ѳ. П. часть I, сл. 1.

[2]) Ч. I, сл. 2.

лынскаго, даже до предѣлъ царства Персидскаго, и оттуду до далечайшихъ предѣловъ едва слухомъ къ намъ заходящаго царства Китаехинскаго, и оттуду на глубокую полунощь до Земли Новой, и до береговъ моря Ледовитаго, и оттуду на западъ до моря Балтійскаго, даже паки долгимъ земнымъ и воднымъ протяженіемъ пріидеши къ помянутому Днѣпру: сія бо суть предѣлы Монарха нашего. Сія же вся не безспріемъ, якоже рѣхъ, ни ужемъ дѣломѣрнымъ; но развѣ храбрымъ и мужественнымъ оружіемъ можаху опредѣлитися." Многіе успѣхи Русскихъ, предшествовавшіе Полтавской побѣдѣ, могли бы разувѣрить Шведовъ. Впрочемъ ихъ ослѣпленіе удвоивало силу и дерзость и безъ того уже мужественнаго врага. Къ нравственной силѣ присоединялись и матеріальныя средства—награбленное богатство и пр. Война происходила въ предѣлахъ Россіи: „Всѣмъ вѣстно есть, како тяжчайшая брань есть въ предѣлѣхъ своего отечества, нежели въ чуждихъ: внутренній страхъ и боязнь, разбѣгаются и крыются жители, престаютъ купли, оскудѣваютъ мытницы, отечества имѣніемъ питается и богатѣетъ супостатъ, и ничего не щадитъ, яко чуждаго; но и кромѣ потребы и нужды своей разграбляетъ и разоряетъ. Словомъ рещи, якоже лютѣйшая и не скоро врачуемая болѣзнь есть внутренняя, въ самой утробѣ крыющаяся, нежели вреды на верху тѣла: тако и брань внутрь земли, нежели за предѣломъ." Вторженію непріятелей способствовала измѣна. Мазепа, подъ личиною непоколебимой вѣрности, умѣлъ скрыть свои замыслы и выдалъ Россію иноплеменникамъ. Возмутительныя посланія отъ него расходились по всѣмъ городамъ. Ждали помощи отъ Орды и Польши. Въ присутствіи столькихъ враговъ, съ разныхъ сторонъ угрожавшихъ отечеству, наше войско должно было раздѣлиться на части. Наше положеніе было самое невыгодное. И не смотря на все это, Карлъ XII побѣжденъ, Петръ и Россія торжествуютъ побѣду.

Описаніе Полтавской битвы наполняетъ вторую часть. „Довольно бо было бы къ совершенной славѣ твоей, аще бы толикаго супостата съ поля токмо согналъ еси: нынѣ же что видѣ поле Полтавское? О поле благополучное! О поле,

достойное побѣдительными знаменьми и торжественнымъ пѣкімъ зданіемъ украшенно быти, на вѣчную память толь преславной побѣды! Что бо видѣ, и кій позоръ на себѣ показа? Ужасъ бяше видѣти возмущенный и небесъ досязающій отъ праха и дыма военнаго облакъ: ужаснѣе зрѣти безчисленная сѣмо и овамо летающая блистанія, и слышати непрестанныя страшныя громы: реклъ бы кто, яко не на земли, но на небеси творится брань, и яко не оружіемъ, но молніемъ поражаютъ себе противныя полки. Но въ таковой тмѣ и куреніи ясно на весь міръ блесну слава Россійскихъ воевъ, и посредѣ толикихъ Марсовыхъ волнъ не поколѣбася мужественное Твое и Твоего, Пресвѣтлѣйшій Монархо, воинства сердце: егда бо отъ нестерпимаго громогласія стеняше земля, егда окрестныя страны страхомъ движахуся, егда шумяху лѣсы прогоняемымъ отъ огня и грома воздухомъ, и на арматныя рыканія страшнымъ рыкомъ отвѣщеваху горы, и закры лице солнцу дымъ съ прахомъ смѣшенный, единому токмо оставшу свѣту, его же оружныя огни пздаяху; тогда не подвижеся храбрость и мужество Твоего воинства, не испусти вопля, ни гласа, внимаше всѣмъ вождовъ своихъ велѣніямъ и мановеніямъ, не преступи ни малой черты ратнаго чина и закона, зряше безчисленныя сопротивъ идущія на ся смерти, и не отврати очесъ, не воспяти слѣда, но паче устремися, и смерть на смертоноснаго супостата нанесе: видяше себе средѣ онаго огня быти, нань же издалеча зрящихъ оледенѣваютъ сердца. Обаче лучше еще разже ревность свою по Бозѣ и Царѣ, по Вѣрѣ и вѣрности, по Церкви и Отечествѣ: ревностію же тоею толикую въ себѣ зазже дерзость, еликой не чаяше видѣти гордый супостатъ, и не надѣяшеся слышати міръ весь: довлѣетъ бо рещи, яко первыя еще полковъ Твоихъ линѣи не множае десяти тысящей въ себѣ имущія не стерпѣша вси вои Свѣйскіи, и забывше непобѣдимую свою титлу, хребетъ на студныя язвы обратиша. Яко и о нихъ уже воспѣти подобаетъ, еже иногда воспѣ Псаломникъ о сынахъ Ефремлихъ: *сынове*, рече, *Ефремли напяющие и стрѣляющие луки, возвратишася въ день брани*. Тіи обращаютъ хребетъ, иже славяхуся нестерпимое имѣти лице: тіи въ бѣг-

ство обращаются, нѣже издалеча бѣжаху многіи инии народы. О силы! О славы твоея Россіе!"

„Что же речемъ о собственной Твоей храбрости, великій великихъ мужей Вожде и великихъ супостатовъ Побѣдителю, Всероссійскій Монархо? Егда не слово токмо Твое и повелѣніе въ полки Твоя на брань препоясавшіяся посылалъ еси (еже единое по царственному чину довлѣяше), но совершая царственное, купно совершилъ еси и воинское дѣло, самъ высокимъ лицемъ Твоимъ въ лице супостату противосталъ еси, самъ на первыя мечи, и копія, и огни устремился еси: страшный и славный позоръ! Возрадовася и купно вострепета Россія, узрѣвши сіе: возрадовася, видящи толикое мужество Царя своего, вострепета же, единаго смертію вся умрети боящися. О блаженства, рече, моего! Коликую отселѣ имѣти буду славу, егда услышитъ міръ, и чести будутъ въ іеторіяхъ послѣднія вѣки, каковъ и коликъ во бранехъ показася Царь мой: обаче, о лютѣ мнѣ, аще не покрыетъ его невидимымъ щитомъ своимъ десница Вышняго! Его бо единою язвою вся уязвлена. Его единаго (еже да отвратитъ Господь) убіеніемъ вся убіена буду. Но сбысться на Тебѣ, Богомъ хранимый мужу, обѣщанное Псаломникомъ Божіе заступленіе: *падетъ отъ страны твоея тысяща, и тма одесную тебе, къ тебѣ же не приближится.* Посредѣ острія мечовъ, посредѣ огненныхъ градовъ, посредѣ многотысящныхъ всюду летающихъ и свирѣпѣющихъ смертей, ни смерть, ни язва не приближися къ Тебѣ. Большее нѣчто реку: приближилася бяше (еже не безъ страха и трепета воспоминаемъ), приближилася бяше смерть явная къ Богомъ вѣнчанной главѣ Твоей, егда желѣзный желудь пройде сквозъ шлемъ Твой, но яко не вреди главы, ея же вредомъ вся бы повредилася Россія, отсюду явѣ есть, яко Ты живеши *въ помощи Вышняго;* явѣ есть, яко Господь силъ поборствуетъ по Тебѣ: и аще когда, нынѣ явѣ показася, яко осѣняетъ надъ главою Твоею въ день брани: явѣ же есть, яко еще и всего рода нашего не отрину отъ лона своего, но хранитъ въ подкріліи милости своея, и щитомъ силы своея заступаетъ. Не сдипъ нынѣ отечества и православія нашего истинный

любитель, поколѣбшійся первѣе отъ страха толь сильнаго супостата, нынѣ же толикаго твоего и общаго благополучія достигшій, не единъ, глаголю, благодушествуя воспѣваетъ со Псаломникомъ: *Коль благъ Богъ Ісраилевъ, правымъ сердцемъ: мои же вмалѣ не подвижасться нозѣ, вмалѣ не проліяшася стопы моя.*“

„Аще бо лѣтъ нынѣ о семъ страшномъ Твоемъ случаѣ любомудрствовати, мню, яко не иной ради вины попусти Господь видимой смерти приближитися ко главѣ Твоей, но не коснутися, развѣ дабы извѣстно показалъ защищеніе свое, имже Тебе и Твое царство сохраняетъ. Не былъ еси убо одѣянъ въ желѣзо, ни обложенъ твердою бронею, не имѣлъ еси ни щита, ни шлема мѣднаго, но аки нерушимою стѣною, и адамантовымъ забраломъ огражденно бяше Царское лице Твое невидимою силою Вышняго. *Господь силъ, сокрушаяй брани мышцею высокою, бысть Тебѣ столпъ крѣпости отъ лица вражія*, и вещію здѣ показася, яко аще подобная дерзость и не безъ порицанія бываетъ во иныхъ царяхъ, бѣдою своею бѣду на царство наводящихъ: обаче въ Тебѣ единомъ незабвенныя памяти и вѣчныя славы достойна обрѣтеся: ниже бо отъ неразсужденія произыде, ниже отчаяніемъ возжеся, но тайною силою сильнаго во бранехъ Бога поощренна есть. Той введе Тебе во страшный бой, иже и ополчися съ Тобою: той подвиже сердце Твое итти въ пламень военный, иже и щитомъ своего заступленія огради Тебе.“

Въ третьей части разсматриваются результаты и плоды побѣды. Могущество и гордость враговъ сокрушены навсегда. Истреблена лучшая часть Шведскаго войска. Знамена, оружіе, воинскіе запасы въ нашихъ рукахъ. Остальная часть Шведской арміи на берегахъ Днѣпра положила оружіе и взята въ плѣнъ. Полтавская побѣда даровала Россіи миръ, безпечаліе и изобиліе. Отъ настоящаго Ѳеофанъ Прокоповичъ обращаетъ взоры въ будущее. Замѣчательно это живое движеніе: „Что же прочее? О, благословенія на насъ твоего, Боже нашъ! Мнитъ ми ся, яко свѣтаетъ уже день той, воньже проклятая унія, имѣвшая во отечество наше вторгнутися, и отъ своихъ гнѣздилищъ изверг-

женна будетъ: святая же Православно-Каѳолическая Вѣра, юже отъ Малой Россіи служители діаволскіи изгнати хотяху, и во иныя страны благополучнѣ простреться. Будетъ то укрѣпляющу Богу десницу Твою, Пресвѣтлѣйшій Монархо, будетъ — не сумнѣваемся, будетъ — надѣемся тако, аки и получихомъ [1]).“

Слово заключается молитвою. Для того, чтобы оцѣнить этотъ панигирикъ, должно вспомнить, каковы были рѣчи, произносимыя въ то время на важныя событія другими проповѣдниками, н. п. Стефаномъ Яворскимъ. Мы видѣли, что онъ говорилъ обо всемъ, кромѣ того, что̀ совершалось въ его глазахъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ первый сталъ изображать живую современность, не переводя ея въ символы и аллегоріи.

Другое Ѳеофаново похвальное слово о баталіи Полтавской, читанное въ 1717 г., построено по тому же плану и состоитъ изъ тѣхъ же трехъ частей. Въ немъ находится всѣмъ извѣстное обращеніе къ Петровой шляпѣ, пробитой пулею [2]).

Слово похвальное на рожденіе Царевича Петра Петровича [3]) распадается на двѣ части. Въ первой говорится о выгодахъ наслѣдственной, самодержавной Монархіи; во второй, относящейся собственно къ Россіи, о благополучіи „которое основано есть на особѣ царствующаго.“ Представимъ изъ нея замѣчательный отрывокъ: „Здѣ предлежитъ намъ сугубый путь гражданскаго и воинскаго правительства. Въ который первѣе устремимся? Поидемъ первѣе въ гражданскій, яко домашній; воинскій бо за предѣлы отечества ведетъ. А здѣ да предстанетъ намъ свидѣтельство памяти всенародныя, память же не престарѣлыхъ людей, но не далече, за двадесять лѣтъ вспять, заходящая. Что бо была Россія прежде такъ не долгаго времени, и что есть нынѣ? Посмотримъ ли на зданія? На мѣсто грубыхъ хижинъ наступили палаты свѣтлыя, на мѣсто худаго

---

[1]) Это была мысль Князя Меншикова. См. сл. похвальное въ честь его, т. I, стр. 68.

[2]) Т. I, стр. 139.

[3]) Т. I, сл. 5.

хвраетія дивныя вертограды. Посмотримъ ли на градскія крѣпости? Имѣемъ таковыя вещію, каковыхъ и фигуръ на хартіяхъ прежде не видѣли и не видали. Воззримъ на сѣдалища правителская? Новый Сенаторовъ и Губернаторовъ санъ, въ совѣтахъ высокій, въ правосудіи неумытный, желателный добродѣтелемъ, страшный злодѣяніямъ. Отверземъ статіи и книги судейскія? Колико лишнихъ отставлено, колико здравыхъ и нужднѣйшихъ прибыло вновь. Уже и свободная ученія полагаютъ себѣ основанія, идѣже и надежды не имѣяху; уже аріѳметическія, геометрическія, и прочія философскія искуства, уже книги политическія, уже обоей архітектуры хитрости умножаются. Что же речемъ о флотѣ воинскомъ? Ниже бо на самомъ точію кораблей зданіи держати очи и мысли намъ довлѣетъ; аще и самое то зрѣти безъ удивленія не можемъ, но разсуждати подобаетъ, отъ коликихъ сіе добродѣтелей произыде. Не могли бы воистинну никіи же мастеры совершити сего, всуе бы было тектонское искуство и труды, аще бы не предстала здѣ Монаршая мудрость, еже вся усмотрѣти къ таковому намѣренію потребная; аще бы не былъ здѣ быстрый промыслъ, откуду бы и како, каковымъ путемъ и способомъ подобающую собрати и свезти матерію; аще бы не явила себе здѣ велелѣпная щедрость, еже бы не жалѣти толикихъ иждивеній; аще бы не произошло здѣ незыблемое велико-душіе, еже бы не устрашитися толикаго и толь труднаго а еще новаго дѣла; аще бы не воспламенилося здѣ неусыпное славы ревнованіе, еже бы Государству Россійскому и въ семъ не попустити отъ иныхъ прочіихъ быти упослѣжденну. И, да многая минувше, едино главнѣйшее изречемъ, на таковый сей трудный, новый, преславный заводъ, не доволно было никое же имѣніе, ни лѣсы дубравныи, ни труды дѣлателей. Потребное было оруженоснымъ симъ ковчегамъ, симъ крылатымъ и бѣгъ пространный любящимъ палатамъ, потребное, глаголю, было мѣсто и поле теченію ихъ подобающее, инако бы все суетное было. Здѣ же кто не видитъ, что державѣ Россійской подобало простретися за предѣлы земныя, и на широкія моря пронести область свою? Купилъ намъ тое Самодержецъ нашъ не сребромъ

купеческимъ, но Марсовымъ желѣзомъ. Показа, аки перстомъ, самая правда на брегы Ингріи и Кареліи, хищеніемъ льва Свѣйскаго давно отъятыя; устремися убо тамо сила Монарха нашего побѣдительная, и прогна далече звѣря онаго полунощнаго, протяже владѣніе свое на моря, устраши громомъ славы сея и далечайшая поморія и острови; державную же Россію уподоби оному апокалиптическому видѣнію. Се уже единою ногою на земли, другою же стопитъ на морѣ, дивна всѣмъ, всѣмъ страшна и славна! Словомъ рещи: аще бы ничтоже было прочее, единъ флотъ былъ бы доволенъ къ безсмертной славѣ его Царскаго Величества.“

„А ты, новый и новоцарствующій граде Петровъ, не высокая ли слава еси фундатора твоего? Пдѣже ни помыслъ кому былъ жительства человѣческаго, достойное вскорѣ устроися мѣсто престолу Царскому. Кто бы отъ странныхъ здѣ пришедъ, и о самой истинѣ не увѣдавъ, кто бы, глаголю, узрѣвъ таковое града величество и велелѣпіе, не помыслилъ, яко сіе отъ двухъ или трехъ сотъ лѣтъ уже зиждется? Сіесть, тщателствомъ Монарха нашего испразднися оная древняя пословица Сарматская: *не разомъ Краковъ будовано.* Или бо великое время къ таковому строенію пятьнадесятолѣтнее? И что много глаголати о сихъ? Августъ онъ Римскій Імператоръ, яко превеликую о себѣ похвалу, умирая, проглагола: кирпичный, рече, Римъ обрѣтохъ, а мраморный оставляю. Нашему же Пресвѣтлѣйшему Монарху тщета была бы, а не похвала сіе пригласити; исповѣсти бо воистинну подобаетъ, древяную онъ обрѣте Россію, а сотвори златую: тако оную и внѣшнимъ, и внутреннимъ видомъ украси, зданіи, крѣпостьми, правилами и правительми, и различныхъ ученій полезныхъ добротою.“

„Но еще побѣжимъ въ слѣдъ его воинскій, (аще и тако уже того минути мы не возмогли) и здѣ точію имена вещей нѣкіихъ воспомянути можемъ: тако невозможно есть въ краткомъ времяни предлагати повѣсть. Еще отроческою рукою разори Казикермень, разруши Азовъ, и дракона асійскаго устраши; возяренъ же неправеднымъ терзаніемъ льва Свѣйскаго, коль ему много наложи ранъ, коль много

отсѣче градовъ и крѣпостей, здѣ въ Ингріи, въ Ливоніи, въ Помераніи, въ Кареліи, въ Финландіи, и въ чужихъ гнѣздахъ крыющася обрѣте, въ Митавѣ Курляндской, и въ Елбингѣ Прускомъ и на мѣстахъ прочихъ; дерзнувша же встрѣстися на полѣ ратномъ, преславно побѣди подъ Калишемъ, на черной Напѣ, подъ Пропойскомъ, подъ Полтавою. Единымъ ли сіе едино воспомяновеніемъ прейти довлѣетъ? Не довлѣютъ воистинну преславной оной викторіи тысяща устъ риторскихъ, и не престанутъ славити вѣки многія, донелѣже міръ стоитъ. Но и иныя побѣды прочія пространныхъ проповѣдей достойныя суть, обаче здѣ единымъ ихъ точію, якоже рѣхъ, воспоминаніемъ удоволяемся. Таковыя же, такъ далекія, такъ многія мѣста и страны побѣдами его прославленныя! Велико было бы, аще бы кто прошелъ легкимъ странствіемъ, то чтожъ есть викторіями исполнити? А что̀ во первыхъ воспомянути подобало, и что̀ всей толикой славѣ основаніе, есть регула воинская: то дѣло, то всѣхъ дѣлъ и корень и верхъ, чрезъ сіе дѣло, чтолибо и гдѣлибо Россійскимъ оружіемъ достохвалное содѣвается, содѣвается Царемъ нашимъ, аще бы и не присутствовалъ тамо, за сіе едино и вся будущія по смерти его побѣды ему воспишутся.“

„И таковыхъ то Монарха нашего славныхъ дѣлъ, аще и не всѣхъ, аще и краткое именованіе есть свѣтлое и извѣстное Россійскаго щастія свидѣтелство: минувше бо многія оттуду произшедшія пользы домашнія, да помыслитъ всякъ, коликую обрѣте Россія во всемъ мірѣ славу себѣ? Не буди бо въ срамоту помянути, еже истинно есть, въ коемъ мнѣніи, въ коей цѣнѣ бѣхомъ мы прежде у иноземныхъ народовъ: бѣхомъ у политическихъ мниміи варвары, у гордыхъ и величавыхъ презрѣнніи, у мудрящихся невѣжи, у хищныхъ желателная ловля, у всѣхъ нерадими, отъ всѣхъ поруганы. Аще же и лживое было таковое многихъ мнѣніе, обаче мнѣніе было таковое, и изъобличила была то не единократно Россія своимъ оружіемъ, но не доволно и несовершенно, наипаче яко оружіемъ страхъ точію содѣвается въ народѣхъ, честь и любовь тѣмъ не купуется. Нынѣ же что̀ храбростію, любомудріемъ, правдо-

любіемъ, исправленіемъ и обученіемъ отечества, не себѣ точію, но и всему Россійскому народу содѣла Пресвѣтлый нашъ Монархъ? То, что которыи насъ гнушалися, яко грубыхъ, ищутъ усердно братства нашего, которыи безчестили—славятъ, которыи грозили—боятся и трепещутъ, которыи презирали—служити намъ не стыдятся. Многіи въ Европѣ коронованныи главы, не точію въ союзъ съ Петромъ Монархомъ нашимъ идутъ доброхотно; но и десная его Величеству давати не имѣютъ за безчестіе: отмѣнили мнѣніе, отмѣнили прежнія своя о насъ повѣсти, затерли іторійки своя древнія, инако и глаголати и писати начали. Поднела главу Россія свѣтлая, красная, силная, другомъ любимая, врагомъ страшная, и да заключимъ сильнымъ, но истиннымъ словомъ все сіе: *зависть славою Россійскою побѣждена есть!* Не можетъ безчестити насъ; ибо вѣры уже въ свѣтѣ не обрящетъ, точію имать грызти персты своя, и утробою снѣдатися.“ Сравненіе Россіи старой съ Россіею новою встрѣчается во многихъ торжественныхъ словахъ Ѳеофана Прокоповича. Это одна изъ его любимыхъ темъ.

Поѣздка Петра Великаго за границу и требованіе, чтобы примѣру его подражали другіе, какъ всякое дѣло новое, неслыханное, оскорбляло господствующіе предразсудки и многимъ не нравилось. Ѳеофанъ Прокоповичъ это зналъ. По случаю пріѣзда Государева, онъ произнесъ два слова, въ которыхъ онъ объяснилъ необходимость его путешествія и оправдалъ путешествія за границу вообще. Въ первомъ словѣ, поздравительномъ отъ лица всего Русскаго народа *), онъ говоритъ: „Аще избраннѣйшая нѣкая Божіимъ промысломъ собывшаяся съ нимъ и воспомянутся здѣ отъ части, и воспомянути бо благословная вина есть, не яко во извѣстіе подающи тое, еже всѣмъ извѣстно, и отъ всея Европы знаемо есть; но ово да услышитъ Россія, какову и колику пользу себѣ чрезъ путешествіе Царя Самодержца своего получила, ово же да и предбудущихъ вѣковъ роди отъ памяти услышатъ. Внутрь убо Европы самодержавствующу Царю Самодержцу нашему, не нужда собственная или само-

*) Т. I, сл. 10.

хотѣніе кое бяше ему различныя Европскія иностранныя страны прохождати, и тѣмъ услаждати себе. Кое же и услажденіе отъ ежедневныхъ трудовъ и непокоя? А ктому и кромѣ сего уже не единою довольно, тыя и пройде и провидѣ. Но цѣлость всенароднаго отечественнаго добра, сіесть: да ожесточенное и окамененное въ долголѣтной войнѣ нынѣшней сердце супостата Свѣя, или желательнымъ премирнаго рукодаянія союзомъ умягчитъ, или крайнею благополучною побѣдою упразднитъ. И надѣемся яко будетъ то, Господу поспѣшествующу, и десницу Помазанника своего утверждающу, будетъ тако, якоже отъ трудолюбиваго тщанія его и познаваемъ и видимъ явственно. Тѣ убо наппаче понуди его изыти отъ дому и отечества своего. Изыде убо; что же? Пройде многія провинціи, пройде множайшія грады, пройде Фландрію, Брабандію, Мекленбургію, Померанію, прінде въ великую Германію; Германія же, якоже глаголютъ, первая царица есть Европы, въ ней же толь преславныя и пребогатыя суть провинціи, толь прекрѣпкіи и прекрасныя градове, толь веселыя поля и населенія ихъ, толь частыя премудрыхъ ученій Академіи, толь преизрядныя художества и остроумніи худо́жники. Сію аще кто видитъ, провинцій прочіихъ госпожу видитъ, царствъ всѣхъ знамя, странъ всѣхъ матерь видитъ. Въ Германію аще кто приходитъ, познаваетъ чинное общенароднаго правительства устроеніе, обычаевъ доброту, разума и бесѣды сладость, познаваетъ храбрость, науку и остроуміе.“

Въ другомъ словѣ, въ недѣлю осьмуюнадесятъ *), мы встрѣчаемъ слѣдующее прекрасное мѣсто: „Якоже бо рѣка, далѣе и далѣе проводя теченіе свое, болѣе и болѣе растетъ, получая себѣ прибавленіе изъ припадающихъ потоковъ, и тако шествіемъ своимъ умножается, и велікую пріемлетъ силу; тако и странствованіе человѣку благоразумному прибавляетъ много. Чегожъ много прибавляетъ? Тѣлесныя ли силы? Но тая подорожными неугодіами слабѣетъ. Богатства ли? Кромѣ купцовъ единыхъ прочіимъ убыточно есть. Чегожъ инаго? Того́, еже есть и собственному и общему до-

*) Т. I. сл. 11.

бру основаніе, искусства. Не всуе бо славный оный стіхотворецъ Еллинскій Омиръ въ началѣ книгъ своихъ Одіссеа нарицаемыхъ, хотя кратко похвалити Улисса вожда Греческаго, о которомъ повѣсть долгую поетъ, нарицаетъ его мужа многихъ людей обычаи и грады видѣвшаго. Сокращенная похвала, но великая: многія бо и великія пользы сокращенно содержитъ. Отсюду умножается главная оная мудрость, еже отъ твари познавати Творца. Истинное бо слово Павлово, или паче Божіе: *невидимая его, отъ созданія міра, твореніи помышляема, видима суть, и присносущная сила его и Божество.* И сію то філософію свою сказалъ быти Антоній великій, егда вопрошающимъ его языческимъ философомъ, гдѣ суть книги его, показалъ на весь міръ и реклъ: сія есть книга моя. Молю же, той ли книгу сію чтетъ лучше, которому гдѣ во очахъ горизонтъ кончится, тамъ всего міра конецъ мнится быти? Или той, который, странствуя, видѣлъ рѣки и моря, и земель различіе, и временъ разнствіе, и дивныхъ естествъ множество? Что есть ли бы не иную какую давано пользу, точію самое толь многихъ вещей познаніе, и сія была бы не малая корысть, наипаче мужу породы и чести высокія, которымъ вѣденіе лучше всякаго сокровища стяжется. Но отъ сего познанія твари восходитъ мысль, якоже рѣхъ, къ познанію Творца, и толико выше къ познанію Бога восходитъ, елико множайшая созданія познаетъ... Сверхъ того, перегринація или странствованіе дивно объясняетъ разумъ къ правительству, и есть, смѣло реку, есть тое лучшая и живая честныя политики школа. Предлагаетъ бо не на хартіи, но въ самомъ дѣлѣ, не слуху, но самому видѣнію обычаи и поведенія народовъ; егда тоежъ слышимъ отъ повѣстей, или чтемъ въ книгахъ историческихъ, много не хощетъ мысль вѣрити; не мало бо и ложнѣ повѣствуется: много же и вѣроятныхъ и истинныхъ (не вѣдать для чего) не такъ ясно познаемъ, какъ егда, самыя только мѣста, гдѣ что дѣялося, увидѣвше. И сіе то самымъ искуствомъ увѣдавъ древній оный высокаго разсужденія учитель Іеронимъ, таковое къ познанію исторій подаетъ правило: аще, рече, хощеши Греческихъ стіхотворцевъ и историковъ книги добрѣ уразумѣти, посѣти и обыди

Пелопоннисъ и Аттику, что нынѣ Морреею нарицаютъ. А къ лучшему уразумѣнію ветхозаконныхъ исторій, не вѣмъ какъ то, свѣтъ велій подаетъ осмотреніе Іудеи и Сиріи. Кольми паче все то яснѣе познается, егда, странствующе, не на голыя только древнихъ дѣлъ мѣста смотримъ, но и самыя народовъ дѣла и дѣянія, промыслы, совѣты, суды, нравы, и правительства образы ясно видимъ. Тутъ благоразумный человѣкъ видитъ многоизмѣнныя фортуны играніи и учится кротости, видитъ вины благополучій и учится правилу, видитъ вину злоключеній и учится бодрости и оберегательству, зритъ же въ чуждыхъ народахъ, аки въ зерцалѣ, своя собственныя и своего народа и исправленія и недостатки (сами бо себе въ самѣхъ же насъ, не вѣмъ какъ то, не ясно, познаемъ), и такъ аки пчела, оставляя вредная, избираетъ, что̀ лучшее видитъ быти и къ своему и къ народному исправленію. Словомъ рещи: странствованіе не во многихъ лѣтахъ мудрѣйшимъ далече творитъ человѣка, нежели многолѣтная старость. Особенно же дѣламъ военнымъ, изрещи трудно, какъ изрядно обучаетъ странствованіе... Не видимъ на картѣ, какая сія или оная крѣпость, въ чемъ оныя надежда и въ чемъ боязнь, каковое искуство людей, и каковыя сего и онаго народа сердца; не видимъ на картахъ, которыя угодныя, и которыя трудныя мѣста къ переходу, къ переправѣ, къ положенію стана, къ дѣйствію баталій и прочая симъ подобная. Странствованіе едино все тое, какъ на длани показуетъ, и живую Географію въ памяти написуетъ, такъ что человѣкъ не иначе свѣданныя страны въ мысли своей имѣетъ, аки бы на воздусѣ лѣтая имѣлъ оныя предъ очима.“

На многіе случаи Ѳеофанъ Прокоповичъ говорилъ о значеніи верховной власти. Полное ученіе его объ этомъ предметѣ изложено въ словѣ въ недѣлю цвѣтную „о власти и чести Царской, яко отъ самаго Бога въ мірѣ учинена есть, и како почитати Царей и онымъ повиноватися людіе долженствуютъ; кто же суть, и коликій имѣютъ грѣхъ противляющіися имъ.“ Проповѣдано въ С.-Петербургѣ, Апрѣля 6, въ 1718 г. *). Это слово, по содержанію своему и по отно-

*) Т. I, сл. 14.

шенію къ тогдашнимъ обстоятельствамъ, очень важно. Кромѣ того, оно кажется намъ однимъ изъ лучшихъ, если не лучшимъ. Мы разберемъ его подробно.

Введеніемъ связывается предметъ проповѣди съ тѣмъ случаемъ изъ жизни Христовой, который празднуетъ Церковь въ недѣлю цвѣтную: „О чемъ нынѣшнее время и благовременнѣ и безвременнѣ проповѣдати намъ повелѣваетъ, того вину подаетъ торжественный во Іерусалимъ входъ Христовъ. Видимъ, коликая въ народѣ радость, коль благопріятное срѣтеніе, на самый слухъ пришествія Мессіина движется весь градъ, мнози постилаютъ по пути ризы своя, мнози рѣжутъ и приносятъ ваіа, побѣдительная знаменія: вси вопіютъ торжественный гласъ: осанна! и малыи отроцы тожде творятъ. Негодуютъ о семъ Архіерее и книжницы, но не успѣваютъ; рвутся завистію святіи фарисеи, и пресѣщи торжество тщатся, но не могутъ.“ Такъ встрѣчали Іудеи Того, въ комъ они видѣли не болѣе, какъ Царя земнаго. „Но что ни мыслили о Мессіи Іудее, обаче и тако предложеніе наше имѣетъ здѣ мѣсто. Имѣемъ бо образцы въ словѣ Божіи, отъ Божіей чести и любве заимствовати вину къ чести и любве человѣческой, не въ равенство, но въ прикладъ.... Достодолжно убо есть, да отъ нынѣшней торжественной почести Царю Іераплеву возданной пріемше вину, послужимъ словомъ простымъ и яснымъ нуждѣ нашей, за грѣхъ во времена сія въ Россіи приключившійся. Нуждѣ, глаголю, нашей да послужимъ, не малую бо часть людей въ таковомъ невѣжествѣ пребывающую видимъ быти, яко не знаютъ христіанскаго ученія о властехъ мірскихъ. Паче же о самой Высочайшей державѣ не знаютъ, яко отъ Бога устроена и мечемъ вооружена есть, и яко противитися оной, есть грѣхъ на самаго Бога, не точію временной, но и вѣчной смерти повинный; но мнози помышляютъ быти сіе отъ промысла просто человѣческаго, или отъ превозмогшей силы, и яко боятися властей за гнѣвъ ихъ точію сильный и страшный, а не за совѣсть боятися подобаетъ.“

Вслѣдъ за этимъ проповѣдникъ приступаетъ къ дѣлу и начинаетъ съ отрицанія ложнаго ученія о верховной власти. Еще во времена Апостольскія родилось мнѣніе, будто Хри-

стіанская свобода (многими криво понятая) отрѣшаетъ отъ повиновенія властямъ. Апостолы опровергли и осудили это ученіе. „Суть же и въ нынѣшнія времена, онымъ послѣдующіи: якоже Папа себе и кліръ свой отъ властей державныхъ изимающій, но и мечтающій данную себѣ власть даровати, и отъимати скипетры царскія, и якоже Анабаптісты человѣку хрістіанину имѣти власть запрещающіи: которая буесловія въ словѣ послѣдующемъ сама разорятся. Еще точію о нашихъ нѣкихъ мудрецахъ нѣчто воспомянемъ: суть нѣцыи (и далъ бы Богъ, дабы не были многіи) или тайнымъ бѣсомъ льстиміи, или меланхоліею помрачаеми, которыи таковаго нѣкоего въ мысли своей имѣютъ урода, что все имъ грѣшно и скверно мнится быти, что либо увидятъ чудно, весело, велико и славно, аще и праведно, и правильно, и не богопротивно. Напримѣръ: лучше любятъ день ненастливый, нежели ведро; лучше радуются вѣдомостьми скорбными, нежели добрыми, самаго счастія не любятъ, и не вѣмъ какъ-то о самихъ себѣ думаютъ, а о прочіихъ такъ: аще кого видятъ здрава и въ добромъ поведеніи, то конечно не святъ; хотѣли бы всѣмъ человѣкомъ быти злообразнымъ, горбатымъ, темнымъ, не благополучнымъ, и развѣ въ таковомъ состояніи любили бы ихъ... И сіи напаче славы безчестити не трепещутъ, и всяку власть мірскую, не точію не за дѣло Божіе имѣютъ, но и въ мерзость вмѣняютъ, не вѣдуще бо, что̀ есть смиреніе истинное, что̀ есть нищета духовная: но по внѣшнему виду тое разсуждающе, все, еже велико и славно есть, презираютъ, и въ грѣхъ ставятъ: и тако о державѣ верховной ниже помыслити хотятъ, быти ю праведну и отъ Бога узаконенну. Однако и сіи не безоружни являются: мнятся нѣчто имѣти богословское отъ священнаго писанія, не аки бы отъ писанія несразумѣннаго совратилися (какъ-то инымъ случается), но къ своей готовой злобѣ привлекли непознанное писаніе. Самаго Христа, глаголютъ, слово есть: *яко, еже есть высоко въ человѣцѣхъ, мерзость есть предъ Богомъ.* Отъ сего наводятъ мудрость, силу, славу и всякую власть человѣческую мерзску быти предъ Богомъ. Видимъ высоту богословную, слышателіе! Ктожъ не видитъ, коль сильна она и

дѣйственна простымъ и невѣжливымъ, наипаче, егда умягченнымъ словомъ, и лицемъ умиленнымъ съ воздыханіемъ и покиваніемъ главы провѣщавается? Тако Ангелъ тмы преображается во Ангела свѣтла.“ Ѳеофанъ Прокоповичъ раскрываетъ подлинное значеніе этого текста и обращаетъ его на самихъ противниковъ.

Слѣдуетъ положительная часть, изложеніе Христіанскаго ученія о верховной власти. Необходимости верховной власти научаетъ законъ естественный. „И се всѣхъ законовъ главизна! Ибо понеже съ стороны одной велитъ намъ естество любити себе, и другому не творити, что̀ намъ не любо, а съ другой стороны злоба рода растлѣннаго разорятя законъ сей не сумнится: всегда и вездѣ желателенъ былъ стражъ, и защитникъ, и силный поборникъ закона, и той есть державная власть Не приходитъ сіе многимъ на мысль, да для чего? Для того, что безопасно подъ таковыми стражами пребывающе, не разсуждаютъ добра своего, яко обычнаго. Аще же бы кто внѣ таковаго строенія пожити съ людми хотѣлъ, увѣдалъ бы тотъ часъ, какъ не добро безъ власти... Извѣстно убо имамы, яко власть верховная отъ самаго естества начало и вину пріемлетъ: аще отъ естества, то отъ самаго Бога создателя естества... Отъ сего же купно явѣ есть, яко естество учитъ насъ и о повиновеніи властемъ должномъ“. Обратимся къ слову Божію писанному. Изъ множества текстовъ о нашемъ предметѣ изберемъ нѣкоторые: *Мною Царіе царствуютъ и силніи пишутъ правду* (Притчей гл. 8, ст. 15). *Да увѣдятъ живущіи, яко владѣетъ Вышній Царствомъ человѣческимъ, и ему же восхощетъ дастъ е.* (Дан гл. 4, ст. 14). *Якоже устремленіе воды, тако и сердце Царево въ рукѣ Божіей* (Притчей гл. 21, ст. 12). *Повинитеся всякому человѣчу созданію, Господа ради: аще Царю, яко преобладающу, и пр.* (1 Пет. гл 2, ст 13 и пр.). *Всяка душа властемъ предержащымъ да повинуется. Нѣсть бо власть аще не отъ Бога: сущыя же власти отъ Бога учинены суть* (Римл. гл. 13. ст. 1). *Тѣмже потреба повиноватися не токмо за гнѣвъ, но и за совѣсть*, (тамже ст. 2, 4, 5, 6.) Ѳеофанъ Прокоповичъ выказываетъ всю силу этихъ словъ. Далѣе онъ приводитъ выраженія изъ Священнаго Писанія, которыя

„украшаютъ Царей лучше нежели порфиры и діадимы: *бози и хрісты* (Псаломъ 81, ст. 6. Коринѳ. гл. 8, ст. 5. Исход. гл. 22, ст. 28)“. Итакъ, „власти державныя суть дѣло самаго Бога“.

Другой вопросъ: „каковую должни есмы властемъ честь, любовь, вѣрность, каковый страхъ и повиновеніе“ рѣшается на основаніи предъидущаго. Если верховная власть основана Богомъ, то это самое обязываетъ ей повиноваться. Приводятся тексты: *Повинуйтеся во всякомъ страсѣ владыкамъ, не точію благимъ и кроткимъ, но и строптивымъ* (Пет. гл. 2, ст. 18) и пр. Приводятся примѣры изъ Еврейской Исторіи— Саула и Давида, и изъ первыхъ вѣковъ Христіанства, изъ временъ гоненій. Католики объясняютъ повиновеніе Христіанъ въ то время слабостью, невозможностью сопротивленія. Это мнѣніе опровергается историческими свидѣтельствами. „Аще убо тако есть, аще и строптивымъ владыкамъ и невѣрнымъ должни суть Хрістіане повиноватися; то колико должни суть все тое правовѣрнымъ и правосуднымъ Государемъ? Оныи бо суть Господія, сіи же и отцы: и что глаголю? Сей, и вси, и всякіи самодержцы отцы суть; въ которой бо оной заповѣди даси мѣсто сему долженству нашему, еже почитати отъ души, и за совѣсть власти, аще не въ сей: *чти отца твоего?* Тако вси богомудріи учителіе твердятъ, тако самъ законодавецъ Моисей толкуетъ. И что больше? Власть есть самое первѣйшее и высочайшее отечество; на нихъ бо виситъ не одного нѣкоего человѣка, не дому одного, но всего великаго народа житіе, цѣлость, безпечаліе.“

За этимъ слѣдуетъ очень замѣчательное мѣсто, въ которомъ Ѳеофанъ Прокоповичъ опровергаетъ ученіе католиковъ о независимости духовнаго чина отъ свѣтской власти и излагаетъ свое ученіе: „Помыслитъ бо кто, и многіи мыслятъ, что не вси весьма людіе симъ долженствомъ обязаны суть, но нѣкіи выключаются, имянно же священство и монашество. Се тернъ, или паче рещи жало, но жало се зміино есть, Папѣжскій се духъ, но не вѣмъ, какъ то досягающій и касающійся насъ; священство бо иное дѣло, иный чинъ есть въ народѣ, а не иное Государство. А

якоже иное дѣло воинству, иное гражданству, иное врачамъ, иное художникамъ различнымъ, обаче вси съ дѣлами своими Верховной власти подлежатъ. Тако и пастыріе, и учителіе, и просто вси духовніи имѣютъ собственное свое дѣло, еже быти служители Божіими, и строители таинъ его, обаче и повелѣнію властей державныхъ покорены суть, да въ дѣлѣ званія своего пребываютъ, и наказанію, аще не пребываютъ: кольми паче, аще общаго себѣ съ прочіимъ народомъ долженства не творятъ. Можетъ быти, подумаетъ кто, что се уже чрезъ излишество говоримъ; но молю, послушай первѣе терпѣливно, аще имамы на сіе доводы сильныи, и потомъ суди какъ хощеши. Еще прежде закона писаннаго, устроевая Богъ Моисея вождомъ быти Ісраилю, егда посылаетъ его къ Фараону, и придаетъ въ помощь Аарона на священство намѣреннаго, заповѣдуетъ Моисею, да будетъ въ Бога Аарону. Аще же посмотримъ на церковь ветхозаконную, нѣтъ мѣста суминѣнію, извѣстно бо, что тамъ все священство, и Левиты царемъ Ісраильскимъ во всемъ подчинены были. (Слѣдуютъ примѣры изъ ветхозавѣтной исторіи и изъ новозавѣтной). Самъ Хрістосъ велитъ даяти Кесарева Кесареви, се же велитъ Архіереомъ и книжникамъ и старцемъ, якоже докладно пишетъ о томъ Марко святый и Лука. Аще же тако въ ветхомъ, почто и не въ новомъ завѣтѣ? Законъ бо сей о властехъ не обрядовый есть, но нравоучительный, въ самомъ десятословіи корень имущій, и того ради не премѣнный, но вѣчный, съ пребываніемъ міра сего пребывающій. Обаче и особь вопросимъ Новаго Завѣта. И здѣ яснѣе еще видимъ истину. Кромѣ бо того, что самъ Господь даде властемъ дань отъ себе, и что Павелъ на судъ Кесаревъ позываетъ, и что Петръ посланіе свое первое, въ немъ же почитати Царя учитъ, пишетъ не точію къ мірскимъ, но и ко священству, якоже явѣ есть отъ главы пятой. Кромѣ сихъ и симъ подобныхъ, непобѣдимое слово Павлово есть: *всяка душа властемъ предержащымъ да повинуется.* Чесо бо ради глаголетъ: *всяка душа?* Развѣ да всѣхъ подвержетъ властемъ, безъ выбору, безъ выключенія. И трудно ли было бы придати: *всяка душа,* кромѣ пресвитеровъ или пастырей? Егда же

кругомъ объемлетъ: *ослка душа*, како можетъ изъимати оттуду священство? Развѣ яко тако мудрствуетъ страсть наша.“ Цари созывали Соборы, управляли ими, давали уставы и повелѣнія Епископамъ и Пресвитерамъ и наказывали ихъ за проступки. Этимъ оканчивается догматическое изложеніе ученія о верховной власти.

Далѣе проповѣдникъ, въ порывѣ негодованія, обращается къ Русскимъ, не признающимъ власти или оскорбляющимъ ее: „Увы окаянства! Увы злоключенія временъ нашихъ! Да какое негодованіе равное возъимѣемъ здѣ? Кіими слезами не плачемся? Кіимъ сердцемъ довольно возревнуемъ? Коль противное дѣло толь твердой истинѣ показали намъ нынѣшняя времена? Державной власти Царю Богоданному не честь умалити, еже и самое къ вѣчному осужденію довольно, но и скипетра и житія позавидѣти схотѣлося. Но кому похоть сія? Не довлѣли мски и львы, туды и прузи, туды и гадкая гусеница. До того пришло, что уже самыи бездѣльніи въ дѣло, да въ дѣло и мерзское и дерзское! Уже и дрождіе народа, души дешевыя, человѣки не къ чему иному, точію къ поядѣнію чуждихъ трудовъ родившіися, и тѣ на Государя своего и тѣ на Хріста Господня! Да вамъ, когда хлѣбъ ясте, подобало бы удивлятися и глаголати: откуду ми сіе? Возобновилася намъ, воистинну історіа о Давідѣ, на его же и слѣпіи, и хроміи бунтъ поднесли. Помыслятъ, да чтожъ онъ блюзнеритъ? Не на худость, но на совѣсть смотрѣлъ бы. Хорошая совѣсть, и зерцало представимъ ей. Два человѣка вошли въ Церковь, не помолитися но красти: одинъ былъ въ честномъ платьѣ, а другій въ рубищѣ и лаптяхъ: а договоръ былъ у нихъ не во общую корысть сбирать, но что кто захватитъ, то его; лапотникъ искуснѣйшій былъ, и тотъ часъ во олтарь да на престолъ, и обираючи заграбилъ, что́ было тамъ. Взяла зависть другаго, и аки бы съ ревности: ни лп ты, рече, боишися Бога, въ лаптяхъ на престолъ святый схватился? А онъ ему: не кричи братъ, Богъ не зритъ на платье, на совѣсть зритъ. Се совѣсти вашей зерцало о безгрѣшники! Полагати совѣсть на языцѣ, и тогда совѣстію хвалитися, когда плакати и стенати подобаетъ. Да аще треба и сны видѣти людемъ

на бѣду, себѣ прочее спите волхвы! Ей не чувственъ, что не обоняетъ въ васъ духа аѳеистскаго. .“

Отъ обличенія мятежниковъ Ѳеофанъ переходитъ къ увѣщанію тѣхъ „ихже мощно общенародным именемъ называти: о Россіе;“ проситъ не обращать вниманія на личность его, недостойнаго вѣщателя истины, но принять отъ него истину и увѣровать въ нее, какъ вѣримъ мы Евангелію, кто бы ни читалъ его. Если самъ Богъ предписываетъ повиновеніе властителямъ строптивымъ; то чѣмъ оправдаются тѣ, которые дерзаютъ подымать руку „на Монарха благовѣрнаго, и толико Россію пользовавшаго, яко отъ начала Государства Всероссійскаго, еликія могутъ обрѣстися іторіи, сему равнаго не покажутъ? Ибо, понеже на двоихъ сихъ вся Государская должность виситъ, на гражданскомъ, глаголю, и воинскомъ дѣлѣ: кто у насъ когда обоя сія такъ добрѣ совершилъ, яко же сей? Во всемъ обновилъ, или паче отродилъ Россію. Чтожъ, сіе ли отъ насъ награжденіе будетъ ему, да его же промысломъ и собственными труды, славу и безпечаліе всѣ получили, той самъ имя хульное и житіе многобѣдное имѣетъ? Кая се срамота? Кій студный порокъ? Страшенъ сый непріятелемъ, боятитися подданныхъ понуждается! Славенъ у чуждихъ, безчестенъ у своихъ! И когда многими попеченіи и подвиги самъ себѣ безвременную старость привлекаетъ, когда за цѣлость отечества, вознерадѣвъ о своемъ здравіи, аки скороходнымъ бѣгомъ самъ спѣшитъ къ смерти; тогда нѣкіимъ возмнился долго жити! Аще бы не законъ Божій обуздовалъ насъ, самый таковаго неблагодарствія студъ силенъ былъ бы обуздати! Такъ сего единаго на себѣ пореченія вси народи не терпятъ, еже Государю своему невѣрнымъ явитися; ибо вопреки въ великую вси себѣ вмѣняютъ славу, еже и умрети за Государя! Ты ли едина, о Россіе, отъ всѣхъ народовъ въ семъ останешися? Прежнихъ лѣтъ иноземныи писателіе, аще и во многихъ неисправленіяхъ народъ нашъ поносили, обаче въ вѣрности къ Государю своему такъ славятъ, что его во образъ прочіимъ представляютъ. Егда же все прежнее поношеніе толикою славою истребилъ уже Петръ, тогда прежняя вѣрности слава увядати начнетъ? Щастіе ли та-

ковое Россіи, еже бы не имѣти полной славы? Удивляются сему сами лютѣйшіи враги наши, и хотя и пріятны имъ сіи о насъ вѣсти (угождаютъ бо зависти ихъ); однакоже таковое неистовство обругаютъ и поплюютъ. И смотримъ, дабы не выросла въ мірѣ притча сія о насъ: достоинъ Государь толикаго Государства, да не достоинъ народъ таковаго Государя".

„Но не награждается единымъ студомъ грѣхъ сей, влечетъ за собою тучу и бурю и облакъ страшный бесчисленныхъ бѣдъ. Не легко со престола сходятъ Царіе, когда не по волѣ сходятъ. Тотъ часъ шумъ и трусъ въ Государствѣ: большихъ кровавое междоусобіе, меншихъ добросовѣстныхъ вопль, плачь, бѣдствіе, а злонравныхъ человѣкъ, аки звѣрей лютыхъ отъ узъ разрѣшенныхъ, вольное всюду нападеніе, грабительство, убійство. Гдѣ и когда нуждею переносился скипетръ безъ многой крови, и лишенія лучшихъ людей, и разоренія домовъ великихъ? И якоже подрывающе основаніе, трудно удержати въ цѣлости храмину: тако и здѣ бываетъ: опровергаемымъ властемъ верховнымъ, колеблется къ паденію все общество. И сія болѣзнь въ государствахъ мало когда не бываетъ къ смерти ихъ, якоже можно видѣти отъ всемірныхъ исторій. Но коихъ мы требуемъ исторій? Не сама ли Россія довольная себѣ свидѣтельница? Мню бо, яко не тако скоро забудетъ, что̀ претерпѣ по злодѣйствіи Годуновомъ, и какъ не далеко была отъ крайняго своего разрушенія! О аще бы, паки глаголю, и невѣдомъ намъ былъ законъ Божій, не довольно ли было бы къ наученію сіе едино искуснѣйшее слѣдующихъ видѣніе? Но то зло неудобь врачуемое, яко бѣсующіяся человѣцы, ниже взираютъ на бывшая, ниже будущая разсуждаютъ, но нѣкіимъ лестнымъ мечтаніемъ услаждающеся, слѣпо устремляются къ погибели своей".

„Того ради тое наконецъ представляемъ всякому, еже во всякихъ дѣлахъ и начинаніяхъ нашихъ и первѣе, и послѣжде, и непрестанно помышляти долженствуемъ, и ученію нынѣшнему аки свойственная печать потребна есть: се же есть неумытный и неизбѣжный судъ Божій.... Избѣгнутъ бо таковіи меча царскаго, повеже за гнѣвъ повинушася,

обаче не избѣгнуть суда Божія, понеже не повинушася за совѣсть. Гдѣжъ вы будете, которыи и гнѣвъ Царскій, и совѣсть вашу презрѣвше, на скипетръ и на здравіе властей дерзаете? Есть ли вамъ ужасъ или ни? Намъ всѣмъ ужасъ есть, дабы за сіе не ускорилъ гнѣвъ Божій, и временнымъ своимъ отмщеніемъ на отечество наше".

Но Ѳеофанъ не хотѣлъ окончить угрозою и тяжелымъ предчувствіемъ; отъ настоящаго онъ обращается къ будущему и прекрасно заключаетъ свое слово этою молитвою: „Но лучшая, лучшая промышляй о насъ Боже нашъ! Предвари насъ милосердіемъ своимъ! Ко многому неблагодарствію и сіе приложихомъ, яко многихъ благодѣяній твоихъ въ Петрѣ намъ показанныхъ не познахомъ, неповѣдуемъ убо недостойныхъ себе быти, егоже неблагодарніи явихомся. Обаче не въ единомъ мірѣ грѣхъ нашъ, и милость твоя; не сотвори съ нами по беззаконіямъ нашымъ, ниже по грѣхомъ нашымъ воздаждь намъ. Господи, спаси Христа твоего и услыши его съ небесе святаго твоего. Господи, спаси Царя и услыши ны: возвесели его о спасеніи твоемъ: предвари его благословеніемъ благостыннымъ: да обрящется рука твоя всѣмъ врагомъ его да обрящетъ десница твоя вся ненавидящыя его: вознесися Господи силою твоею. воспоемъ и поемъ силы твоя. Аминь"

По случаю морской побѣды, одержанной надъ Шведами въ 1720 г. Іюля 27 дня, Ѳеофанъ Прокоповичъ произнесъ похвальное слово о флотѣ Россійскомъ *) „о сихъ великихъ, дивныхъ, крылатыхъ, оруженосныхъ древесахъ". Извѣстно, сколько пожертвованій, трудовъ и неусыпныхъ стараній стоило Петру Великому устройство флота. Но не всѣ понимали его необходимость. Ѳеофанъ Прокоповичъ уясняетъ ее слѣдующимъ образомъ: „Да разсудитъ всякъ, къ чему толь пространная поля, водная моря и бѣзмѣрный океанъ создалъ Богъ, къ питію ли? Довлѣли бы на сіе рѣки и источники, а не толикое водъ множество, большую часть земноводнаго сего круга объемшее, еще же и питію человѣческому весьма неугодное Сія того вина есть, (яко премудрѣ разсуждаетъ Василій Великій въ своемъ шестодневіи) что

*) Т. II, сл. 3.

премудрый міра Создатель, промышляя человѣкомъ взаимное друголюбіе, не благоволилъ всѣмъ странамъ земнымъ всякія плоды житію нашему потребныя произносити; ибо тогда сіи жители на оныхъ, а оніи на спхъ ниже посмотрѣли бы, единъ отъ другаго помощи не требуя. Раздѣлилъ убо Творецъ земная своя благая различнымъ странамъ по части, дабы такъ, едина отъ другой требуя взаимнаго пособія, лучше въ любовный союзъ сопрягатися могли. Но понеже невозможно было людемъ имѣти коммуникацію земнымъ путемъ отъ конецъ до конецъ міра сего, того ради великій Промыслъ Божій проліялъ промежъ селенія человѣческая водное естество, взаимному всѣхъ странъ сообществу послужити могущее. А отъ сего видимъ, какая и коликая флота морскаго нужда, видимъ, что всякъ сего не любящій, не любитъ добра своего, и Божію о добрѣ нашемъ промыслу неблагодаренъ есть".

„Но обще о пользѣ флота много бы глаголати, но ненуждно, яко всякому благоразсудному извѣстно есть. Мы точію вкратцѣ разсудимъ, какъ собственно Россійскому государству нужный и полезный есть морскій флотъ. А въ первыхъ, понеже не къ единому морю прилежитъ предѣлами своими сія монархія, то какъ не безчестно ей не имѣти флота? Не сыщемъ ни единой въ свѣтѣ деревни, которая надъ рѣкою или езеромъ положена, и не имѣла бы лодокъ: а толь славной и сильной монархіи, полуденная и полуночная моря обдержащей, не имѣти бы кораблей, хотя бы ни единой къ тому не было нужды, однако же было бы то безчестно и укорительно. Стоимъ надъ водою и смотримъ, какъ гости къ намъ приходятъ и отходятъ, а сами того не умѣемъ. Слово въ слово такъ, какъ въ стихотворскихъ фабулахъ, нѣкій Танталь стоитъ въ водѣ, да жаждетъ. И потому, и наше море не наше. Да смотримъ, какъ то и поморіе наше? Развѣ было бы наше по милости заморскихъ сосѣдъ, до ихъ соизволенія?"

„Что бо, когда благословилъ Богъ Россіи сія своя поморскія страны возвратити себѣ, и другія вновь завладѣти; что было бы, аще бы не было готоваго флота? Какъ бы мѣста сія удержати? Какъ жити, и отъ нападенія непріятельскаго

опасатися, не токмо что оборонитися? Земный непріятельскій приходъ издалече слышенъ и нескоръ, есть время приготовитися, и предварити его, не такъ морскій: не летаютъ предъ нимъ голосныя вѣсти, не слышатся шумы, не видно дыма и праха: въ который часъ увидиши его, въ тотъ же и надѣйся пришествія его. Естьли бы къ намъ добріи гости, не предвозвѣстя о себѣ, моремъ ѣхали, узрѣвше ихъ, не можно бы уготовити трактаментъ для нихъ: какъ же на такъ нечаянно и скоро нападающаго непріятеля можно устроити подобающую оборону? Едина конфузія, единъ ужасъ, треветъ и мятежъ. А хотя бы кто и предвозвѣстилъ о походѣ его, то какъ же еще знать, на который онъ берегъ выдетъ, на который городъ нападетъ? Какъ многіи поморскіи городы, не весьма флота не имѣвшіи, но не имѣвшіи флота довольнаго, погибли, разорении, не отъ сильнаго супостата, но отъ піратовъ, то есть морскихъ разбойниковъ, полны суть історіи. А естьли же иногда морскій непріятель и не получитъ своего желанія; однакожъ настращавъ и поругався отступаетъ безъ урону своего, не отлагая злобы, но храня яко неотмщенную на иное время. Приходящаго его не начаешся, отходящаго нельзя догонять. Кратко рещи: поморію флотомъ невооруженному, такъ трудное дѣло съ морскимъ непріятелемъ, какъ трудно связанному человѣку дратися съ свободнымъ, или какъ трудно земнымъ при рѣкѣ Нілѣ животнымъ обходитися съ крокодилами".

„Также то трудное было бы тебѣ, о Россіе, на поморіи твоемъ съ непріятелемъ обхожденіе, аще не бы милостивый Промыслъ Божій предварилъ тебе благословеніемъ благостыннымъ, и не возбудилъ бы въ тебѣ тщаливаго духа ко устроенію флота и ко обученію морскаго плаванія, не былъ бы укрощенъ на лучшее, но только раздраженъ на горшее супостатъ твой. Объяла и завладѣла рука твоя сіе толь славное и великое поморіе, яко возмездіе и обильный плодъ всѣхъ войны сея трудовъ и пждивеній. Но возмогла ли бы и удержати на долго единою земною силою? Великое сумнительство. Естьли же бы не могла, что слѣдовало? Непраздилася бы слава толикихъ викторій, не меншая бо слава есть удержати завоеванное, нежели завоевати, давная есть

пословица. Отродилася бы непріятелю сила: паки бы было ему съ Ливоніи, Ингріи, Кареліи, Финландіи множество и воинства, и имѣнія и хлѣба: паки бы походы его и нападенія на твоя внутреннія. Нынѣ же что? Наготствуетъ, скудѣетъ и гладъ терпитъ. И вмѣсто того, чтобы на предѣлы наши нападалъ, своихъ видитъ разореніе: и вмѣсто того, чтобы имѣлъ намъ страшенъ быти, чуждее себѣ заступленіе купуетъ, хотя и не вельми щастливымъ торгомъ. Видиши, о Россіе, пользу флота твоего; не только бо готова и сильна тебѣ отъ нападенія непріятельскаго оборона, которой бы не имѣла если не имущи флота, по вышепредложенному разсужденію, но и наступательная на онаго сила велика, и викторіи не трудны".

Въ слѣдующемъ году, Февраля 14 дня, Ѳеофанъ Прокоповичъ, при открытіи Синода, говорилъ слово *), во многихъ отношеніяхъ замѣчательное. Оно можетъ служить дополненіемъ къ Духовному Регламенту. Выписанное нами изъ книги о блаженствахъ обращеніе къ духовенству съ упрекомъ въ безпечности здѣсь повторяется. Оно проникнуто чувствомъ глубокой скорби: „Но о окаянныхъ временъ нашихъ! Суть, и мнози суть, которіи всепагубнымъ безпечаліемъ ученія, проповѣди, наставленія Хрістіанская, то есть, единый свѣтъ стезямъ нашимъ, отвергати не стыдятся, къ чему де намъ учители, къ чему проповѣдники? Слава Богу, Хрістіане есмы и православніи; шелъ бы другой къ Жидомъ, Магометаномъ, и прочімъ невѣрнымъ, и тамъ бы проповѣдалъ: у насъ, слава Богу, все хорошо, и не требуютъ здравіи врача, но болящіи. Но такъ себе и прочіихъ льстятъ сіи окаяннцы, яко же иногда во Іерусалимѣ народъ и священство крайнимъ безуміемъ, и безсовѣстіемъ ослѣплены и гнѣва Божія находящаго по проповѣди Пророка Іереміи не видящіи льстили себе сладкимъ льщеніемъ: *Миръ, миръ, и не бѣ миръ*, яко же помянутый Пророкъ сѣтуетъ. Какій бо у насъ миръ, какое здравіе наше! До того пришло, что всякъ, хотя бы пребеззаконнѣйшій думаетъ себе быти честна и паче прочіихъ святѣйша, какъ френетикъ: то наше здравіе.

*) Т. II, сл. 4.

До того пришло, что чють не вси бревна въ своемъ оцѣ не ощущающіи сучецъ усматриваемъ во очесахъ ближняго: то нашъ миръ. До того пришло, что и пріемшіи власть наставляти и учити людей сами Хрістіанскаго перваго ученія, еже Апостолъ млекомъ нарицаетъ, не вѣдаютъ. До того пришло, и въ тая мы времена родилися, когда слѣпіи слѣпыхъ водятъ, саміи грубѣйшіи невѣжди богословствуютъ и догматы смѣха достойныя пишутъ, ученія бѣсовская предаютъ, и во преданіи бабіимъ баснемъ скоро вѣруется, прямое же и основательное ученіе не точію не получаетъ вѣры, но и гнѣвъ, вражду, угроженія, вмѣсто возмездія пріемлетъ. Таковъ миръ нашъ, такое здравіе наше! О лютая времена! О преокаянныя, всебѣдственныя, непрестаннаго плача достойныя дни наши!“

Ништадтскимъ миромъ заключилась война съ Швеціею, начавшаяся для насъ бѣдствіями и окончившаяся успѣхомъ, превышавшимъ всѣ надежды. Петръ Великій хотѣлъ, чтобы вся Россія, вмѣстѣ съ нимъ отважившаяся на страшную войну и претерпѣвшая всѣ неразлучныя съ нею бѣдствія и пожертвованія, вмѣстѣ съ нимъ возрадовалась сознательно и поняла, что̀ даровала ей эта тяжелая война. Желаніе Петра Великаго выражаетъ Ѳеофанъ Прокоповичъ въ началѣ слова*) о состоявшемся между Имперіею Россійскою и короною Шведскою мирѣ и пр.: „Долгъ великій лежитъ на всѣхъ, какъ духовныхъ пастыряхъ, такъ и мірскихъ начальникахъ, и прочіихъ, кто либо и извѣстнѣе вѣдаетъ, и яснѣйше сказати можетъ о Богомданныхъ намъ въ прошедшей войнѣ поспѣшествахъ и благополучіяхъ. Долгъ на всѣхъ таковыхъ лежитъ, бесѣдами, разговорами, проповѣдьми, пѣніи, и всякимъ сказанія образомъ толковати и изъяснити въ слухъ народа, что̀ мы прежде войны сея были, и что̀ уже нынѣ: какова была Россіа, и какова есть уже; коликую сотвори съ нами измѣну десница Вышняго?“ Ѳеофанъ Прокоповичъ сравниваетъ состояніе Швеціи съ состояніемъ Россіи передъ началомъ войны. Всѣ выгоды были на сторонѣ первой. Не смотря на то, побѣда осталась за нами:

*) Т. II, сл. 5.

„Тако съ нами удивилъ милость свою Господь, что всѣхъ мнѣнія и чаянія аки бы рѣки, вспять возвратилися". Особенное дѣйствіе Промысла, возвеличившаго Россію проповѣдникъ видитъ въ чудесномъ сохраненіи Петра отъ напастей, отъ враговъ внѣшнихъ и домашнихъ. Многое Петръ совершилъ для Россіи. Ѳеофанъ Прокоповичъ указываетъ на выгодные результаты послѣдней войны: „Аще бы не сей сосѣдъ нашъ, но инъ кто либо къ войнѣ возбудилъ Россію, все не то было бы, что уже есть. Мало то, что отнятыя нѣкія страны не были бы возвращены: но то большее, что не умѣла бы еще Россіа и трактовати и воевати со Европейскими народы: не разумѣла бы намѣреній, претензій и хитростей ихъ, не вѣдала бы силъ и регулъ воинскихъ, не отворила бы себѣ моря Сѣвернаго и къ честной съ лучшимъ свѣтомъ коммуникаціи, и къ безопаснѣйшему предѣловъ своихъ охраненію; и яко не великая польза въ храминѣ закутати стѣну южную, естьли скважни не здѣланы отъ вѣтра полуношнаго, тако и намъ, хотя бы сдѣлалось безпечаліе отъ иныхъ странъ, но остался бы великій страхъ отъ сильнаго и разорительнаго Сѣвера. Нынѣ Божіимъ премилосердымъ промысломъ чрезъ сію войну получила Россіа все лучшее, изучилася недовѣдомыхъ себѣ, земный и водный путь къ пользѣ и славѣ своей отворила, и великимъ безопасіемъ оградила отечество свое". Долгъ благодарности къ Богу и Царю, чрезъ котораго возвеличена Россія, обязываетъ всѣхъ, вопервыхъ: трудиться надъ сохраненіемъ и приращеніемъ полученныхъ благъ. Многихъ трудовъ стоило устройство регулярнаго войска; да не впадаетъ же оно въ пренебреженіе: „Всуе думаютъ, аще кіи легкодушники думаютъ, что можетъ Россіа по прежднему, и безъ правильнаго воинства безпечальна пребывати. Дѣялось тако, хотя и то на малое время, ово забвеніемъ, ово нерадѣніемъ, ово же презорствомъ окрестныхъ народовъ: отселѣ, когда такъ высоко рамена оружеиосная своя подняла, и на весь свѣтъ показала Россіа, когда саміи сильнѣйшіи, чего никто не надѣялся, познали, когда народи Европейскіи, чего боялися, да не когда будетъ у насъ, дождалися, воинства регулярнаго, страшной артиллеріи, флота морскаго, яко зѣло о

своемъ нерадѣніи раскаяваются, тако, аще бы узрѣли насъ въ преждюю грубость и невѣжество отпадшыхъ, воистину не токмо исправитися не допустятъ, но и свободно жити не дадутъ. Нужда убо, нужда есть исправленное Петромъ Великимъ оружіе держати, крѣпко, искусно и неусыпно. И се не мое ученіе: учатъ насъ многія разоренныхъ таковымъ оружія небреженіемъ государствъ приклады: учитъ насъ преважнѣйшее и присной памяти достойнос слово Самодержца нашего, который поздравленъ отъ подданныхъ своихъ толикою дѣлъ своихъ славою. предложилъ имъ и сіе въ отвѣтѣ своемъ, дабы не вознерадѣли. и въ мирномъ состояніи, о искусствѣ воинскомъ, и аки перстомъ показалъ горкій, и всѣмъ страшный таковаго нерадѣнія плодъ, паденіе Грекоримской Имперіи". Вовторыхъ: „Да будетъ въ правительствующихъ лицахъ прилѣжное разсужденіе и попеченіе о томъ, какъ бы лучше, и коими угоднѣйшыми средствіи произвести всенародную пользу, обрадованіе, облегченіе? Изряднѣйшее сіе нашего къ Богу благодарствія было бы дѣйствіе. Когда бо человѣколюбивый Богъ, по тяжкой и многолѣтной войнѣ, благословилъ насъ толь честнымъ, радостнымъ и славнымъ миромъ; явѣ есть, что не по достоинству нашему, но по своему благоутробію, милосердствуетъ еще о народѣ семъ, утѣшитися же и обрадоватися благоволитъ ему. Како же обрадуется народъ миромъ, аще сладкихъ плодовъ его не причастится? Мира плоды отъвнѣ, безпечаліе отъ нашествія, и безопасніи къ чуждымъ странамъ, купли ради и политическихъ пользъ многихъ, исходы и входы: но сія уже благополучнымъ Самодержца нашего оружіемъ получили мы. Плодъ же мира отъвнутрь есть умаленіе народныхъ тяжестей: что̀ будетъ, естьли не будетъ расхищеніе государственныхъ интересовъ. Плодъ мира есть своей всякому чести и имѣнія цѣлость щитомъ правды сохраняема: что̀ будетъ, естьли не будетъ въ судѣхъ тлетворныя страсти и злодѣйственныхъ взятковъ. Плодъ мира есть общее и собственное всѣхъ изобиліе: что̀ будетъ, естьли переведется многое множество тунеядцовъ, искоренятся татьбы и разбои, и искусство економическое заведется. Плодъ мира есть всякихъ честныхъ ученій стяжаніе: что̀ будетъ,

естьли отложа высокое о насъ мнѣніе, гнушатися начнемъ грубости и невѣжества, и дѣтямъ нашымъ лучшаго во всемъ (ревнуя прочімъ честнымъ народамъ) исправленія возжелаемъ. Но не моего искусства есть о семъ подробну разсуждати: искуснѣе о семъ разсудятъ высокоправительствующая сословія".

Извѣстно, что Петръ Великій уставилъ праздновать новый годъ съ 1-го Января. Многимъ это нововведеніе не нравилось. Ѳеофанъ Прокоповичъ, въ словѣ на 1725 годъ *), оправдываетъ его: „Новый годъ отъ сего дне начинаемъ. Слава Богу: но не слава Богу у лжебратіи нашей раскольщиковъ. Ибо ихъ учители, желая славитися видомъ всякія премудрости, не довольно себѣ имѣютъ показывати искусство свое въ богословіи, чудныя воистинну составляя догматы, и священнымъ писаніемъ нарицая тетрати невѣдомыхъ авторовъ. Еще къ тому служитъ имъ и Фісіка—о зачатіи, напримѣръ, младенца во чревѣ матерьнемъ, и Грамматика- о нарѣчіи „вѣкомъ, а не вѣковъ" и о имени Іисусовѣ, и Географіа—о земномъ ран. о Римахъ, о Вавилонахъ, и Аріѳметіка—о аллилуіи, и Архитектура—о дѣланіи крестовъ, и Музыка—о церьковномъ пѣніи, и Мануфактура—о камилавкахъ и клобукахъ, и еще не знаю какая хитрость—о сложеніи перстовъ, буде то не Хіромантіа: такъ много знаютъ оніи господа. Что же? Чудо было бы, естьли бы они оставили Хронологію: не оставили; ибо перенесенное отъ Септемврія на Генварь новолѣтіе, которое уставилъ державнѣйшій Монархъ нашъ лучшаго ради сословія съ народами Европейскими въ контрактахъ и трактатахъ, такожъ и для порядку чиновъ государства своего, наипаче же для исчисленія лѣтъ отъ пришествія въ міръ Сына Божія, ставятъ въ великую ересь *панамари апостати*, и погубленіемъ лѣтъ Божіихъ нарицаютъ. Се видимъ, и Хронологи они суть изрядніи и было бы сіе людемъ ученымъ къ смѣху и забавѣ угодное, якоже и есть. Но понеже простый народъ и симъ смущаютъ, испроверженъ сіе краткимъ да яснымъ доводомъ". Нѣтъ непреложнаго закона, который бы обязывалъ

*) Т. II, сл. 8.

начинать годъ съ того или другаго дня. „Въ вещехъ бо среднихъ (adiaphora) каковое есть новолѣтіе, естьли что опредѣляютъ власти верховныя, всякаго подданнаго совѣсть одолжается къ послушанію". Праздновать поволѣтіе всего приличнѣе, когда празднуемъ пришествіе въ міръ Сына Божія.

Два слова произнесены Ѳеофаномъ Прокоповичемъ на смерть Петра Великаго. Первое, говоренное имъ при самомъ погребеніи его, въ 1725 г. Марта 1 [1]), кратко, отрывисто и состоитъ почти изъ однихъ восклицаній. Оно часто было цитовано какъ образцовое, и пользуется славою, по нашему мнѣнію, незаслуженною. Такое слово, какого мы могли бы ожидать отъ проповѣдника, въ первую минуту скорби, подъ вліяніемъ внезапнаго удара, едвали было возможно при условіяхъ того времени. Духовное краснорѣчіе было до такой степени стѣснено и сжато школьными правилами и условными требованіями еще нечищеннаго вкуса, что проповѣднику, всегда находящемуся подъ вліяніемъ понятій и требованій своихъ слушателей, было бы слишкомъ трудно возвыситься до безъискусственной простоты выраженія. Говорить свободно, безъ приготовленія, языкомъ простымъ, показалось бы дерзостью, неумѣстнымъ нововведеніемъ. Къ тому же, въ Ѳеофанѣ Прокоповичѣ, какъ лицѣ, элементъ мыслительности преобладалъ надъ чувствомъ. Его критическое направленіе, обсуживаніе, анализъ, выражающійся во всѣхъ его трудахъ, не допускалъ въ немъ сильнаго порыва. Онъ былъ гораздо болѣе способенъ постигнуть мыслью значеніе великаго человѣка, оцѣнить его и представить его характеристику, нежели выразить свою личную скорбь о его утратѣ. Поэтому, второе, длинное слово Ѳеофана Прокоповича на похвалу Петра Великаго, произнесенное имъ въ день его тезоименитства Іюня 29-го 1725 г., удалось ему гораздо лучше перваго [2]). Здѣсь, всѣ черты, служащія къ изображенію дѣлъ и личности Петра Великаго, разсѣянныя во многихъ рѣчахъ, собраны вмѣстѣ и слиты въ одинъ образъ, обставленный блистатель-

[1]) Т. II, сл. 9.
[2]) Т. II, сл. 10.

ными его принадлежностями. Это слово кажется намъ однимъ изъ лучшихъ. Представимъ его содержаніе и выпишемъ нѣкоторые отрывки.

День рожденія Петра Великаго мы привыкли встрѣчать съ радостью; теперь онъ сталъ для насъ днемъ скорби. Но побѣдимъ безполезную горесть, исполнимъ долгъ благодарности къ Богу и къ Петру, посвятимъ этотъ день на воспоминаніе его подвиговъ. Проповѣдникъ проситъ слушателей и въ особенности Екатерину, присутствовавшую при этомъ, укрѣпиться духомъ терпѣнія „еже бы слышащимъ толикая благая, которыхъ совершитель оставилъ насъ, въ конецъ душею не ослабѣти". Этимъ оканчивается вступленіе.

Слѣдуетъ раздѣленіе: „Посмотримъ на двойственную должность и дѣло, первое, яко просто царя, второе, яко царя Христіанскаго". Цари призваны дѣйствовать на двухъ поприщахъ, на военномъ и на гражданскомъ. I. Изображеніе военныхъ подвиговъ Петра Великаго. Говорится о рано пробудившейся въ немъ склонности къ воинскимъ занятіямъ, объ учрежденіи регулярнаго войска, о построеніи флота, о войнѣ съ Турціею и Швеціею (повторяется все сказанное въ словѣ на Полт. побѣду и на Нштад. миръ, въ томъ же порядкѣ). II. Петръ принадлежитъ къ числу немногихъ государей, умѣвшихъ соединять съ войною попеченія о гражданскомъ устройствѣ и внутреннемъ исправленіи. Упоминается о его путешествіяхъ, предпринятыхъ для блага всей Россіи: „Что же, самъ ли только лутчій сталъ, самъ ли себѣ только добръ и совершенъ показался? Вѣмы воистинну духъ мужа сего, что единоличное свое и собственное добро, естьли бы не сообщилъ всему отечеству своему, никогда бы въ добро себѣ не поставилъ: прямая то была глава Россійская, не превосходствомъ точію власти, но и самымъ дѣломъ; якоже бо глава, здѣланныя въ себѣ духи живительныя по всѣмъ членамъ и составамъ раздаетъ, тако и сей Монархъ, наполненъ бывъ разными исправленіи, наполняти тѣми же и вся чины отечества своего прилѣжно потщался. И мало ли тщаніемъ своимъ здѣлалъ? Что ни видимъ цвѣтущее, а прежде сего намъ и невѣдомое, не все ли то его заводы?

Естьли на самое малѣйшее нѣчто, честное же и нуждное посмотримъ, на чиннѣйшее, глаголю, одѣяніе, и въ дружествѣ обхожденіе, на трапезы и пированія, и прочія благопріятныя обычаи, не исповѣмы ли, что и сего Петръ нашъ научилъ? И чимъ мы прежде хвалилися, того нынѣ стыдимся. Что же рещи о аріѳметікѣ, геометріи, и прочихъ математическихъ искусствахъ, которымъ нынѣ дѣти Россійстіи съ охотою учатся, съ радостію навыкаютъ, и полученная показуютъ съ похвалою: тая прежде были ли? Не вѣдаю, во всемъ государствѣ былъ ли хотя одинъ цірклик, а прочаго орудія и именъ не слыхано: а есть ли бы гдѣ нѣкое явилося ариѳметическое или геометрическое дѣйствіе, то тогда волшебствомъ нарицано. Что о архитектурѣ речемъ, каковое было, и каковое нынѣ видимъ строеніе? Было таковое, которое насилу крайней нуждѣ служило, насилу отъ воздушной противности, отъ дождя, вѣтра и мраза охранити могло, а нынѣшнее сверхъ всякаго изряднѣйшаго угодія, красотою и велелѣпіемъ свѣтлѣется. Что еще и о воинской, и о корабельной архітектурѣ? Того у насъ прежде и живописцы правильно изобразити не умѣли". Исчисляются его учрежденія, имѣвшія въ виду народную пользу и безпечаліе: таковы: Бергъ Колл., Каморъ-Колл., Коммерцъ-Колл., различныя заводы, фабрики, и пр., Правительство Юстиціи, Вотчинная Коллегія. Адмиралтейство и пр. Онъ основалъ Петербургъ: „врата на мори, когда оно везетъ къ намъ полезная и потребная: замокъ томужде морю, когда бы оно привозило на насъ страхи и бѣдствія. Вся же та какъ къ пользованію нашему, такъ и охраненію изобрѣтенная, введенная, здѣланная, дабы и правильно, и крѣпко содержатися могли, и о томъ неусыпное было Петрово попеченіе: что ни обрѣтается въ уставахъ и законахъ исправнѣйшихъ въ Европѣ государствъ, ко исправленію отечества нашего угодное, все то выбирати и собирати тщался, и самъ къ тому много отъ себе придалъ, и довольныя регламенты, и многія скрижали законныя сочинилъ".

Вслѣдъ за этимъ, Ѳеофанъ приступаетъ ко второй части. Предметъ ея—Петръ, какъ Государь-христіанинъ: „Когда рѣчь есть о Государѣ Хрістіанскомъ, невозможно не во-

просити, каковъ онъ былъ и въ дѣлахъ къ другому оному вѣчному и безконечному житію надлежащихъ, ибо хотя непосредственное званіе сіе есть чина пастырскаго, однакожъ высочайшее сего смотреніе положилъ Богъ на предержащія власти. И яко не должни царіе воинствовати, развѣ или за нужду, или за охоту свою, а дабы порядочно дѣйствовало воинство, смотрѣти должни: и яко упражнятися купечествомъ не царское дѣло, а дабы обманства въ куплѣхъ не было, наблюдати дѣло царское есть; тожде разумѣти о ученіяхъ философскихъ, и о разныхъ мастерствахъ, и о землѣдѣліи, и о всей прочей економіи. Тако, хотя проповѣдію слова утверждати благочестіе на царехъ не лежитъ долгъ, однакожъ долгъ ихъ есть и великій о томъ пещися, дабы и было, и прямое было ученіе Хрістіанское, и Церкви Хрістовой правленіе. Много о семъ учитъ насъ Священное Писаніе, наипаче же въ царскихъ історіахъ, гдѣ въ повѣствованіи житія царей, иныхъ за доброе Церкви управленіе похваляетъ, а другихъ за нерадѣніе или развращеніе правовѣрія обличаетъ. И по таковаго царскаго долженства исполненію Константінъ великій нарицается у Евсевія Кесарійскаго превосходительнѣ Епископъ". Петръ Великій постоянно заботился о томъ, чтобы разсѣять мракъ невѣжества и просвѣтить суевѣровъ; исчисляются мѣры имъ принятыя. Онъ искоренялъ предразсудки: „возбуждалъ аки отъ сна чинъ пастырскій, дабы суетная преданія исторгали, въ обрядахъ вещественныхъ силѣ спасительной не быти показывали, боготворити іконы запрещали и учили бы народъ духомъ и истиною покланятися Богу, и храненіемъ заповѣдей угождати ему". Ненавидѣлъ лицемѣріе, любилъ простосердечіе: „вѣчной памяти имѣемъ мы наставленіе его. Бывшей бо въ Синодѣ конференціи, о кандідатахъ на архіерейскія степени, сіе премудрѣйшее изрекъ слово: *понеже*, рѣче, *трудно у насъ изыскати къ таковому дѣлу совершенныя угодника, то который явится не лукавъ, не коваренъ, не лицемѣръ, но простосердечный, тотъ буди намъ и угодный и достойный*. И воистинну слово сильное: ибо простосердечный Хрістіанинъ духомъ Божіимъ водимъ есть, и потому, и безъ многокнижнаго ученія, къ своему и къ

братнему исправленію умудрится". Онъ требовалъ отъ каждаго строгаго исполненія христіанскихъ обязанностей, устроивалъ школы, издавалъ поучительныя книги, уставы, учредилъ Синодъ.

Попеченія и виды Петра не ограничивались настоящимъ временемъ; онъ заботился и о будущемъ: „Но о благоутробнѣйшаго отца, и бодрѣйшаго Монарха нашего! Устроивъ намъ и утвердивъ вся благая, къ временной и вѣчной жизни полезная и нуждная, вѣдая же, что все то на немъ, яко на главномъ основаніи стоитъ, помышляя же всегда, чего многи вовсе забываютъ, что хотя и по составу тѣла, и по силѣ державнаго достоинства своего крѣпокъ и твердъ есть, однакожъ по перстному естеству, нетлѣніе въ первомъ прародители погубившему, смертенъ есть человѣкъ, возъимѣлъ прилѣжное попеченіе, какъ бы все отъ него устроенное не токмо при немъ, но и по немъ цѣло пребывало, и его бы самаго, долговременіемъ превзошло, и тако утвердившеся, нерушимо происходило бы во многія вѣки: и се то прямое царское и отеческое попеченіе". Петръ оставилъ Россіи Екатерину, призванную продолжать его дѣла: „И тако Петръ оставляя насъ, не токмо оставилъ намъ неисчетная богатства своя, что уже довольно показали мы, но и оставляя насъ, не оставилъ насъ".

За характеристикою Петра, какъ Государя, слѣдуетъ изображеніе Петра Великаго, какъ лица. Многія черты схвачены вѣрно: „Сія же вся отъ насъ предложенная, прочіимъ издалече его видѣвшимъ, или только слышавшимъ, паче мѣры удивительна покажутся, а вамъ всѣмъ, которіи изблиска знали его во всемъ дѣйствующа и пекущася, обхожденіемъ же и бесѣдами услаждалися, мню, яко сіе о немъ слово наше не токмо не дивное, но и не довольное, и скудное является. Вѣсте бо, каковая живость памяти, острота ума, сила разсужденія была, какъ ему не мѣшало безчисленное преждних случаевъ множество, что когда ни дѣялось, къ дѣлу настоящему вспомянути, какъ скоро и чисто и довольно на трудныя предложенія и вопросы отвѣтствовалъ, какъ ясныя и полезныя, на темныя и сумнительныя доклады подавалъ резолюціи: и понеже въ мірѣ семъ ко-

варномъ много утайкою и лестію дѣется, не токмо между чуждыми себѣ, но и между своими и домашними: вѣсте, како онъ тайно строимая постизалъ догадами, и что быти хощетъ, и куды выдетъ, аки бы пророчески доходилъ, и опасствомъ своимъ благовременнѣ предварялъ, и како, гдѣ подобало, знаніе свое покрывалъ, что політічестіи учители діссімуляціею нарицаютъ, и въ первыхъ царствованія полагаютъ регулахъ. Дивно всякому было легко разсуждающему, гдѣ онъ и отъ кого тако умудренъ былъ; понеже ни въ какой школѣ, ни въ какой академіи не училея. Но академіи были ему грады, и страны, республики, и монархіи, и домы царскія, въ которыхъ гостемъ бывалъ: учители были ему, хотя и сами про то не вѣдали, и къ нему приходящіи послы и гости, и его угощающіи Потентаты и управители. Гдѣ ни быти, съ кѣмъ ни побесѣдовати случилося ему, то едино смотрѣлъ, дабы оное со присутствіе не праздно было, дабы не отъити, и не разойтися безъ нѣкія пользы, безъ вѣкоего ученія. Много же еще ко всему пособило ему, что изучився нѣкіихъ Европскихъ языковъ, во історіческихъ и учительскихъ книгахъ частымъ чтеніемъ упражнялся: и отъ таковыхъ то ученій происходило, что разговоры его, о коемъ либо дѣлѣ, изобилніи, хотя немногорѣчивіи были, и о чемъ ни произошло слово, тотъ часъ слышати было отъ него разсужденія тонкая, и доводы сильныя, и между тѣмъ, повѣсти, притчи, подобія со услажденіемъ купно и удивленіемъ всѣхъ присутствующихъ. Но и въ разговорахъ богословскихъ и другихъ слышати и самъ не молчати, не токмо, какъ прочіи обыкли, не стыдился, но и съ охотою тщался, и многихъ въ сумнительствѣ совѣсти наставлялъ, отъ суевѣрія отводилъ, къ познанію истины приводилъ, что̀ не токмо съ честными дѣлалъ, но и съ простыми и худыми, наипаче же когда случилося съ раскольниками: и готовое ему на то, аки всеоружіе было, изученныя отъ священныхъ писаній догматы, наипаче Павлова посланія, которая твердо себѣ въ памяти закрѣпилъ. И таковая Петрова дарованія намъ добрѣ вѣдущимъ, и изъ блискаго и частаго сообществованія видѣвшымъ не дивна, но развѣ недостаточная есть, яко-

же помянулося, вся вышереченная повѣсть о воинскихъ, гражданскихъ и церковныхъ дѣлахъ и попеченіяхъ его".

Славу Петра признала и провозгласила вселенная. (Приводятся многія свидѣтельства иностранцевъ). Благодать Божія видимо на немъ почила. Она хранила его невредимымъ среди бѣдствій, ему угрожавшихъ, и не оставила въ послѣднія минуты жизни. Проповѣдникъ разсказываетъ кончину Петра Великаго и влагаетъ ему въ уста слово къ Россіи, на которую устремлены его взоры съ высоты неба.

Въ заключеніе, Ѳеофанъ обращаетъ утѣшительное слово къ Екатеринѣ и ко всей Россіи: „Уповай на Его, на Негоже единаго уповалъ Петръ, и который сохранилъ Петра во всѣхъ путехъ его, сохранитъ и тебе. *О, буди Господи милость твоя на насъ, яко же уповахомъ на тя!* Сей гласъ присно къ тебѣ возносилъ Петръ нашъ, сей и мы отъ глубины сердца воздвизаемъ. И не престани миловати помазанницу твою, нашу Самодержицу, и гореть ея на сладость претвори, и укрѣпи державу ея, и при ней все отечество наше миромъ, безмятежіемъ, изобиліемъ плодовъ земныхъ, и всякихъ благъ исполненіемъ благослови. Аминь".

На этомъ мы окончимъ обозрѣніе торжественныхъ словъ Ѳеофана Прокоповича. Царствованіе Петрово было лучшимъ временемъ въ его поприщѣ, какъ оратора; въ присутствіи Петра раскрывалось его дарованіе во всей полнотѣ. Позднѣйшія произведенія Ѳеофана очень важны, какъ историческіе памятники; но они не прибавляютъ ни одной черты къ его характеристикѣ, какъ оратора. До конца своей жизни онъ былъ вѣренъ самому себѣ, повторялъ тѣ же самыя начала, примѣняя ихъ къ обстоятельствамъ, служа постоянно дѣлу преобразованія

О слогѣ Ѳеофана Прокоповича, послѣ многихъ, представленныхъ нами выписокъ, говорить почти нечего. Мы уже замѣтили въ немъ умѣренность въ употребленіи фигуръ, сравнительно съ проповѣдниками того времени. Ѳеофанъ Прокоповичъ рѣдко прибѣгаетъ къ фигурамъ и образамъ; за то немногія картины, у него встрѣчающіяся, отличаются особенною полнотою, оконченностью, округленностью. Укажемъ на сравненіе мужа твердаго въ напастяхъ съ скалою по-

среди моря: „видѣлъ-ли еси, како шумящія моря волны устремляются біющи на камень, и проч.“ [1]).

Тонъ проповѣдей и торжественныхъ словъ Ѳеофана Прокоповича довольно ровенъ, также въ сравненіи съ современными ему писателями.

Въ построеніи періодовъ и въ словосочиненіи замѣтно сильное вліяніе латинскихъ прозаиковъ. Ѳеофанъ Прокоповичъ хорошо писалъ по латыни, можетъ быть даже лучше нежели по русски. Многія рѣчи его имъ самимъ переведены на латинскій языкъ [2]); притомъ такъ близко, такъ слово въ слово, такъ ловко русскій текстъ подходитъ подъ латинскую конструкцію, что невольно приходитъ на мысль, не сочинялъ-лп Ѳеофанъ своихъ проповѣдей на латинскомъ языкѣ и не перекладывалъ-ли онъ ихъ послѣ того на русскій? Періоды его большею частью длинны, не вслѣдствіе многословія, но обилія вставочныхъ предложеній и сложности конструкцій. Часто попадаются чисто латинскіе обороты.

Формы языка—русскія, смѣшанныя съ церковно-славянскими. Иностранныхъ словъ множество. Нѣкоторыя изъ нихъ вошли во всеобщее употребленіе, другія отвергнуты, н. п. фундаторъ, квалитеты, перегринація, трактаментъ, конфузія, викторія, фабула, аттакованіе, фортеца, акція, френетикъ, суккурсъ, ексавторовано (выдумано), куражъ, мусимъ (вѣроятно отъ нѣмецкаго müssen: „признати мусимъ, что шведскій народъ многимъ временемъ предварилъ насъ, и пр.“ т. 2. сл. 5. стр. 74) експеріенція, навигація, економски, диссимулація, генерально сказати, ексемпли, малконтенты, антецессоръ, прогностикъ, презервативы, тріангулъ. и пр. Замѣчательны нѣкоторыя искусственно-составленныя русскія слова: наличіе краснопретворенное—въ смыслѣ внѣшняго вида украшеннаго, многонародіе, образорѣчіе—вмѣсто фигуральнаго выраженія. Простонародныхъ словъ мало, н. п. огурство, ослушаніе. Слово: обличать, Ѳеофанъ иногда употребляетъ вмѣсто давать ликъ, форму, и обли-

[1]) Т. I, сл. 10, стр. 184.

[2]) См. Miscellanea sacra.

чаться, вмѣсто принимать ликъ, облекаться въ форму. Послѣднее значеніе очень можетъ быть удержано, тѣмъ болѣе, что оно заключается въ самомъ словѣ и очень вѣрно и опредѣлительно выражаетъ такое понятіе, для котораго теперь мы употребляемъ два слова и болѣе.

РѢЧЬ,

произнесенная предъ защищеніемъ диссертаціи на степень магистра въ публичномъ собраніи Императорскаго Моск. Университета, 3 іюня 1844 года. *)

Мм. Гг.

Диссертація, которую я представляю на вашъ судъ, есть отрывокъ изъ труда болѣе пространнаго. Это—часть, оторванная отъ цѣлаго. Отсюда ея неудовлетворительность, ея неполнота. Въ проповѣдяхъ Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича я старался уловить отраженіе той мысли, которую выражали они въ своихъ ученыхъ трудахъ и прикладывали къ жизни въ своей практической дѣятельности. Эта мысль опредѣлена мною въ двухъ первыхъ частяхъ моего труда. Въ третьей части я принимаю ее за доказанную. Для дополненія этого недостатка, слишкомъ ощутительнаго, для собственнаго моего оправданія, я прошу теперь позволенія изложить въ возможно-сжатомъ видѣ мое воззрѣніе на всю дѣятельность Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича.

Способность сродниться съ мыслію всѣмъ существомъ своимъ, сдѣлаться живымъ ея представителемъ и провести ее сквозь цѣлую жизнь есть высокая принадлежность и заслуга лица. Самая мысль условливается требованіями той среды, въ которой лицо бываетъ поставлено.

Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ явились въ ту эпоху, когда Россія выдерживала напоръ двухъ направленій, на которыя распалась религіозная жизнь Западной

*) Печатается съ черновой рукописи.

Европы. Это было тяжелое время. Католицизмъ и протестантизмъ, окрѣпнувъ въ продолжительной борьбѣ между собою, вооруженные всѣми средствами, какія давала имъ наука, испытанные въ спорахъ, и — что всего важнѣе — сильные соблазномъ односторонности, съ двухъ противоположныхъ сторонъ проникаютъ въ Россію, неприготовленную къ такой страшной борьбѣ. Въ ея предѣлахъ подымается этотъ великій Западный споръ.

Въ одно время католики и протестанты обращаются къ православной Церкви, изъявляютъ готовность сблизиться и доносятъ на общаго врага: католики на протестантовъ, протестанты на католиковъ. Они потеряли надежду когда-нибудь примириться; они поняли, что требованія ихъ противоположны, что начала, за которыя они стоятъ, взаимно исключаются,—и между тѣмъ они сходятся въ надеждѣ обратить православныхъ: обѣ стороны видятъ въ нихъ будущихъ союзниковъ.

Это явленіе глубоко поучительно; въ немъ открывается намъ существо православной Церкви и отношеніе ея къ вѣроисповѣданіямъ Западнымъ.

Церковь выражаетъ свое сознаніе, опредѣляя себя, какъ духовное тѣло. Глава этого тѣла—Христосъ, всѣ вѣрующіе—его члены, одушевляетъ его Духъ Святой. Въ этихъ словахъ выражено все существо Церкви. Итакъ, совокупность вѣрующихъ, христіанское человѣчество, которое, при взглядѣ на него извнѣ, представляется множествомъ разъединенныхъ лицъ, возводится на степень живаго, органическаго цѣлаго. Множество становится единствомъ. И это не внѣшнее единство, условленное подчиненіемъ каждаго лица внѣшнему закону необходимости, даже не единство стремленій, а внутреннее осуществленное единство благодатной жизни. Каждое отдѣльно-взятое лицо принадлежитъ Церкви, получаетъ опредѣленіе члена, когда поработивъ свою личность, переставъ служить себѣ и жить для одного себя, оно становится живымъ сосудомъ благодати, одушевляющей цѣлое.

Этимъ опредѣленіемъ Церкви отстраняются двѣ крайности, два ложныхъ ея пониманія. Духъ Божій живетъ въ

совокупности христіанскаго человѣчества. слѣдовательно не въ одномъ какомъ-либо избранномъ лицѣ, и не въ каждомъ лицѣ, взятомъ отдѣльно въ разобщеніи съ цѣлымъ.

Опредѣливъ эти двѣ крайности, мы назвали католицизмъ и протестантизмъ. Въ католицизмѣ и протестантизмѣ мы не находимъ осуществленія идеи Церкви во всей ея полнотѣ. Мы не видимъ ни въ томъ, ни въ другомъ примиренія единства жизни со множествомъ феноменовъ, этого условія всего органическаго, живаго: напротивъ, мы видимъ умерщвленіе живаго организма. Два начала, изъ которыхъ онъ слагается, разорваны, удержаны въ ихъ отвлеченности; они противопоставлены одно другому, какъ взаимно-исключающіяся: они безпрестанно притягиваются и безпрестанно отталкиваются, и нѣтъ выхода ихъ вѣчной враждѣ.

Католицизмъ въ фактѣ Церкви понялъ и удержалъ моментъ единства; это единство не осуществляется во множествѣ, не воплощается въ немъ: оно носится надъ нимъ, какъ отвлеченное отъ него. Идея отвлеченнаго единства можетъ быть удержана только посредствомъ символа. Живой символъ единства — единое лицо, папа. Папа представляетъ собою символъ Церкви. Духъ Божій прикованъ къ каѳедрѣ св. Петра и въ равной степени полноты передается его намѣстникамъ. Такая привиллегія, данная лицу, такое освобожденіе его отъ собственнаго произвола и отъ законовъ, тяготѣющихъ на другихъ, разобщило его съ остальнымъ человѣчествомъ. Ничѣмъ непаполненная бездна открылась между папою, представлявшимъ собою Церковь, и совокупностью частныхъ лицъ. Въ строгомъ смыслѣ они получили значеніе не членовъ Церкви, а подданныхъ ея; мѣсто отведено имъ не въ ней, а подъ нею.

Нарушеніе живаго отношенія Церкви къ членамъ само собою замѣнилось другимъ. Въ области теоріи отношеніе лицъ къ Церкви стало отношеніемъ познающихъ къ познаваемому; въ области практической — отношеніемъ подданныхъ къ государственной власти. Вмѣсто царства вѣры и любви, явилось царство знанія и права.

Разумныя требованія личности, непризнанныя католицизмомъ, подняли за себя голосъ. Противъ односторонне

понятой идеи единства возстала столь же односторонне понятая идея множества. Первая односторонность вызвала вторую Въ католицизмѣ символъ Церкви разлучалъ человѣка съ Божествомъ. Сильно возчувствованная потребность соединенія положила начало реформаціи. Протестанты оторвались отъ западной Церкви, отрицали ее; вмѣстѣ съ нею они отрицали идею объективной Церкви вообще. Требованіе непосредственнаго примиренія всякой изолированной личности съ Богомъ привело къ полному разобщенію лицъ. Духъ Божій живетъ въ каждомъ отдѣльно-взятомъ лицѣ; слѣдовательно каждое лицо само себѣ церковь, и нѣтъ единой, объективной Церкви, есть множество лицъ, связанныхъ между собою только единствомъ стремленій. Совершивъ свой подвигъ разрушенія, сокрушивъ Римскую церковь, протестантизмъ развязалъ личный произволъ и распался на множество сектъ, безсильный замѣнить разрушенное.

Теперь, я думаю, должно быть понятно опредѣленіе католицизма и протестантизма и ихъ отношеніе къ Церкви, которое выставлено въ моей диссертаціи. Католицизмъ и протестантизмъ представляютъ двѣ разорванныя и въ ихъ отвлеченности удержанныя стороны Церкви. Ни въ томъ, ни въ другомъ, ни въ обоихъ вмѣстѣ формально-соединенныхъ, мы не видимъ осуществленія идеи Церкви, какъ полнаго и живаго организма.

Мы опредѣлили вѣроисповѣданія Западныя, какъ уклоненія отъ Церкви православной; но мы только опредѣлили ихъ, а не вывели изъ историческихъ условій всего Западнаго развитія. Такое изученіе могло бы представить много интереснаго. Если бы время мнѣ позволяло, я постарался бы провести ту мысль, что все развитіе Западное условлено встрѣчею и вѣчною борьбою двухъ односторонихъ началъ: идеи отвлеченно общаго и идеи отвлеченной личности, субстанціи римской и субстанціи германской; что все органически живое, подпадая подъ разлагающее дѣйствіе этихъ двухъ враждебныхъ силъ, дробилось на два полюса, изъ которыхъ одинъ доставался въ удѣлъ міру римскому, а другой міру германскому. Это явленіе повторяется во всѣхъ сферахъ.

Въ области религіи оно выразилось антагонизмомъ двухъ вѣроисповѣданій. Въ представленіи римскомъ христіанство отразилось католицизмомъ, въ представленіи германскомъ— протестантизмомъ. Немного нужно проницательности, чтобы связать эти два явленія съ другими однородными. Идея всемірнаго государства ясно воскресаетъ въ идеѣ католицизма; юридическое отношеніе лица къ власти — въ отношеніи члена церкви къ папѣ, въ процессѣ внѣшняго оправданія. Точно также понятно, что протестантизмъ есть религіозный феодализмъ; что рыцарь и протестантъ одинъ человѣкъ въ двухъ разныхъ сферахъ.

Но изученіе католицизма и протестантизма съ этой стороны, какъ явленій исторіи Западной, отклонило бы насъ отъ нашего предмета. Намъ нужно было только опредѣлить отношеніе вѣроисповѣданій Западныхъ къ Церкви православной. Изъ него, какъ прямой выводъ, вытекаетъ оправданіе одновременныхъ надеждъ и усилій католиковъ и протестантовъ. Тѣ и другіе никогда не отвергали православія безусловно; но, пребывая въ ограниченности своего представленія, они видѣли и понимали въ нашей Церкви только ту сторону, которая была къ нимъ ближе, съ которою, такъ сказать, они граничили. Понятно, что наша Церковь представлялась имъ какою-то неопредѣленною, безразличною сферою, какимъ-то беззаконнымъ совмѣщеніемъ двухъ противорѣчій. Доказать это противорѣчіе, освободить начало, по ихъ мнѣнію, истинное отъ ложнаго, двинуть православіе на одинъ шагъ впередъ, въ этомъ заключалась ихъ общая цѣль, въ этомъ — ихъ притязанія, по ихъ мнѣнію, законныя.

Теперь понятно, какое всемірно историческое значеніе имѣла религіозная борьба XVII ст. Провидѣніе послало православной Церкви тяжелое искушеніе. Тутъ дѣло шло о томъ, останется ли она безотвѣтною на требованія католицизма и протестантизма, распадется ли она на два полюса, или устоитъ въ своей цѣлости и этимъ самымъ обличитъ въ односторонности вѣроисповѣданія западныя.

И въ самую трудную минуту для Россіи, въ самый разгаръ этой борьбы явились Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ

Прокоповичъ. Не они первые призваны были на защиту святаго дѣла. Много было совершено подвиговъ и до нихъ; много прославилось именъ. Но никогда великій нашъ споръ съ ученіями Западными не представлялся въ такой полнотѣ, въ такомъ широкомъ объемѣ, никогда такъ опредѣлительно не были поставлены всѣ вопросы, никто не понялъ ихъ такъ глубоко, какъ они. Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ совмѣстили въ себѣ все то, что было совершено другими на томъ же поприщѣ, лучше и полнѣе другихъ они представляютъ собою стремленія и степень религіознаго сознанія своего времени; они были героями той великой борьбы.

Какъ же поняли они и какъ исполнили свое призваніе? Мы сказали, что католики и протестанты въ одно время обратили свои усилія на православную Церковь. Односторонность нападенія отозвалась въ односторонности защиты. Стефанъ Яворскій обратился лицомъ къ протестантизму, Ѳеофанъ Прокоповичъ лицомъ къ католицизму. Они стали спиною другъ къ другу, они пошли по двумъ расходившимся путямъ и никогда не могли встрѣтиться. Оба были православные, оба были преданы Церкви; оба защищали ее, но противъ разныхъ враговъ; они оберегали ея предѣлы съ двухъ противоположныхъ сторонъ. Стефанъ Яворскій понялъ въ православіи и выразилъ начало антипротестантское, Ѳеофанъ Прокоповичъ понялъ и выразилъ начало антикатолическое, и на того и на другаго палъ слабый отблескъ односторонности, противоположной той, съ которою онъ имѣлъ дѣло.

Въ настоящее время, когда миновалась опасность, когда улеглись страсти взволнованныя споромъ, когда торжествуетъ наша Церковь, было бы грѣшно, забывъ заслуги Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича, осуждать ихъ за односторонность. Но, съ другой стороны, безполезно было бы и отрицать ее, доказывать, что Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ были во всемъ согласны, когда сами они и всѣ современники сознавали несогласіе. Мало того, непростительно было бы изъ худо-понятаго уваженія къ лицамъ отвергать фактъ многозначительный, дорогой

для насъ, въ которомъ выразилось несомнѣнное торжество нашей Церкви. Есть ошибки глубоко-поучительныя и полныя назидательнаго смысла.

Если какое бы то ни было лицо, односторонне понявъ православіе, склоняется въ католицизму или протестантизму, то не ясно ли отсюда, что само православіе, какъ Церковь, заключаетъ въ себѣ и католическое и протестантское начало, какъ примиренныя въ полнотѣ живаго организма?

Итакъ, современное проявленіе и антагонизмъ въ нашей Церкви двухъ односторонникъ началъ: исключительно-антипротестанскаго въ лицѣ Стефана Яворскаго, и исключительно-антикатолическаго въ лицѣ Ѳеофана Прокоповича, вотъ мысль, скрытая подъ этими двумя именами. Въ различныхъ сферахъ дѣятельности Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича она выражается какъ ихъ основное, коренное опредѣленіе, разумѣется, въ различныхъ формахъ.

Обратимся сперва къ ихъ ученой дѣятельности. Разсмотримъ значеніе Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича въ сферѣ церковнаго ученія. Мы сказали, что органическое отношеніе Церкви къ членамъ въ католицизмѣ было нарушено. Церковь, понятая какъ отвлеченное начало единства, поставлена была внѣ человѣчества. Отсюда родилось требованіе постигнуть ее, будучи внѣ ея, опредѣлить ее извнѣ, доказать. Здѣсь точка отправленія науки. Католицизмъ не могъ не допустить ее; она вытекала изъ существа самаго католицизма. Наукою восполнялся разрывъ между лицами и Церковью, она связывала эти двѣ разлученныя стороны. Въ настоящую минуту намъ нѣтъ дѣла до того, какое значеніе имѣетъ схоластика въ развитіи философіи. Намъ нужно только опредѣлить ея значеніе въ исторіи Церкви. Она была вызвана требованіемъ возсоединенія двухъ началъ, понятыхъ въ ихъ разлученіи другъ отъ друга,—догматовъ церкви и мысли человѣческой. Возвести конечный разумъ по ступенямъ логическихъ заключеній до вѣчной, свыше повѣданной истины,—вотъ въ чемъ заключалась ея задача. Но никакими искусственными средствами органическая связь жизни замѣнена быть не могла. Рас-

торженіе, двойство удержалось въ самой наукѣ; вопреки Церкви, авторитетъ и разсудокъ не были и не могли быть примирены. Они оставались чужды другъ другу, и это отчужденіе ясно выражается въ единственно для нихъ возможной формѣ сочетанія—въ формѣ логическаго заключенія. Вся католическая церковная система и каждый отдѣльно взятый ея догматъ представляются правильнымъ силлогизмомъ. Мѣсто первой посылки занимаетъ общая мысль, истина очевидная (lumine ratione nata); мѣсто второй—текстъ изъ Писанія. Заключеніе даетъ доказанное положеніе, логически-оправданный догматъ.

Очевидно, этимъ не могли удовлетвориться ни разумъ, ни Церковь. Основныя данныя берутся на вѣру и не доказываются; мысль насильственно стѣснена въ своемъ развитіи; ея требованіямъ положены искусственные предѣлы. Съ другой стороны, что выигрываетъ Церковь? Какъ будто утративъ довѣріе къ себѣ, она ищетъ оправданія внѣ себя и зоветъ на помощь конечный разумъ. Ея догматы теряютъ характеръ свободнаго откровенія и низводятся на степень правильныхъ выводовъ, всегда условныхъ, всегда подозрительныхъ

Итакъ, мысль о церковной системѣ, стремленіе доказать догматы, возникло изъ условій католицизма и принадлежитъ ему исключительно. Схоластика есть явленіе исключительно-западное. Наша Церковь его не знала. Наука не могла имѣть въ ней того значенія, какое она получила въ церкви Западной. Церковь православная носитъ глубокое *сознаніе*, что извнѣ она постигнута, опредѣлена и доказана быть не можетъ. Только тотъ можетъ постигнуть ее, кто въ ней живетъ, кто связанъ съ Церковью единствомъ жизни. Одна Божественная сила открываетъ истину и каждому лицу даетъ способность принять ее, усвоить себѣ. Однимъ словомъ—„вѣрою“ мы называемъ и объектъ, содержаніе, и субъективную способность, форму. Въ единствѣ благодатной жизни исчезаетъ разрывъ познаваемаго съ познающимъ.

Какое же значеніе разумъ, дѣятельность мысли могли имѣть въ православной Церкви? Въ твореніяхъ св. от-

цевъ нашей Церкви мы открываемъ какъ бы двѣ струи, два стремленія: стремленіе уяснить принятой догматъ и проникнуть въ его глубину. Иногда отвлеченное понятіе они облекаютъ въ образъ, иногда, наоборотъ, представленіе возводятъ въ понятіе, сравниваютъ, примѣняютъ. Не того хотѣла схоластика. По выраженію одного современнаго ученаго, она только доводила до догмата и на этомъ останавливалась: она формально оправдывала его и не шла далѣе, не спускалась глубже. Напротивъ того, св. отцы православные полагаютъ догматъ, не оспаривая и не доказывая его, и стараются раскрыть его внутренній смыслъ.

Далѣе, Церковь, сказали мы, полагаетъ себя и не доказываетъ, въ ея бытіи—ея оправданіе. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы ей должно было безмолствовать. Догматъ не доказывается, но догматъ истиненъ, слѣдовательно нападеніе на него, возраженіе непремѣнно ложно: эта ложь можетъ быть доказана. Мысли человѣческой открывается возможность другаго служенія Церкви — полемическаго, отрицаніе лжеученій, которое и образуетъ другую сторону нашей церковной литературы.

Разверните любой ея памятникъ, и вы глубоко почувствуете разницу. Это не тѣ требованія, которыми создана схоластика; это другое воззрѣніе, другая жизнь.

Опредѣливъ значеніе церковной системы католической, намъ слѣдовало бы вкратцѣ изложить ее. Но это повело бы насъ слишкомъ далеко; къ тому же мнѣ пришлось бы повторять всѣмъ извѣстное. Мы укажемъ только на два вопроса, особенно полно въ ней разработанные и особенно для насъ важные, потому что около нихъ вертится споръ католиковъ съ протестантами. Это—вопросъ о Церкви и вопросъ объ оправданіи. Все ученіе католиковъ о Церкви есть отвѣтъ на беззаконное требованіе внѣшняго признака, по которому можно было бы узнать церковное откровеніе. Ученіе объ оправданіи точно также произошло отъ усилія опредѣлить юридически, подвести подъ ясную формулу процессъ оправданія человѣка передъ Богомъ, такъ чтобы наружнымъ исполненіемъ этой формулы можно было спастись.

Въ XVI столѣтіи схоластика проникла въ Россію. Южное духовенство наше, видя, какую силу давала католической пропагандѣ формальная строгость и соблазнительная ясность наукообразнаго изложенія, прибѣгло къ тому же средству. Въ Кіевской Академіи открыты были курсы богословія; руководства заимствованы были изъ училищъ западныхъ; въ готовыя формы западной науки вставлены были догматы нашей Церкви. Между тѣмъ, въ сѣверной Россіи начали обнаруживаться признаки сильнаго протестантскаго вліянія. Потребность скорой защиты еще болѣе сблизила наше духовенство съ католическими учеными. Мы взяли у нихъ готовое оружіе, испытанное ими въ той же борьбѣ съ протестантизмомъ.

Съ этимъ словомъ мы переходимъ къ Стефану Яворскому, къ его колоссальному труду, извѣстному подъ названіемъ „Камня вѣры". Эта книга, какъ извѣстно, была написана противъ протестантовъ, начавшихъ вербовать себѣ послѣдователей въ Москвѣ и ея окрестностяхъ между ремесленниками и стрѣльцами. Долго ее не допускали къ печати. Противная партія боялась смѣлаго, иногда даже бранчиваго обличенія. Не менѣе того, книга расходилась въ рукописяхъ, читалась съ жадностью и производила свое дѣйствіе. Она представляетъ двѣ стороны—отрицательную и положительную: опроверженіе ученія протестантскаго и утвержденіе на доказательствахъ догматовъ нашей Церкви. Вся отрицательная, полемическая часть имѣетъ безспорно высокое достоинство. Неосновательность протестантскаго ученія доказана. Положительная сторона слабѣе и носитъ слѣды вліянія католическихъ писателей. Время не позволяетъ намъ вдаваться въ подробности; мы только укажемъ на тѣ мѣста, въ которыхъ это вліяніе яснѣе выразилось: въ статьѣ о преданіи проглядываетъ усиліе опредѣлить внѣшній признакъ церковнаго откровенія; въ ученіи объ оправданіи, о благихъ дѣлахъ, о заслугахъ сверхъ требуемыхъ, о наказаніи еретиковъ — въ формѣ доказательствъ вошелъ сильный католическій элементъ. Всѣ эти статьи съ немногими измѣненіями заимствованы изъ Беллармина, Бекана и другихъ іезуитскихъ богослововъ. За то книгу Сте-

фана Яворскаго іезуитская пропаганда приняла подъ свое покровительство, велѣла перевести на латинскій языкъ, разумѣется съ нѣкоторыми выпусками, и распустила по землямъ протестантскимъ. Доминиканецъ Франциск Рибера написалъ на нее защиту. Это одно доказываетъ, что Стефанъ Яворскій понялъ въ православной Церкви и выразилъ только антипротестантское начало; оспаривая протестантовъ, онъ склонился къ противоположной сторонѣ.

Противодѣйствіе не замедлило явиться. Всякое одностороннее развитіе вызываетъ противоположно-одностороннее. Въ этомъ смыслѣ необходимость протестантизма лежала въ самомъ католицизмѣ. Разсудокъ, непримиренный съ авторитетомъ, наконецъ прорвалъ искусственныя формы, на него наложенныя, и сокрушилъ ученіе Западной церкви, основанное на мнимомъ примиреніи разсудка и авторитета. Первымъ моментомъ реформы было разложеніе римско-католической системы съ точки зрѣнія самой католической церкви. Протестанты провели далѣе дѣло, начатое Римомъ. Они не оспаривали возможности системы, не отвергали необходимости доказывать догматы; допустивъ основныя начала католической системы, они приступили къ ея покѣркѣ. Ясные тексты они выставили противъ умозрительнаго ученія католиковъ и обличили ихъ въ уклоненіи отъ Писанія. Такъ ведены были первые споры. Этотъ образъ дѣйствія, гибельный для католиковъ, увѣнчался полнымъ успѣхомъ протестантовъ. Догматы Западной церкви были основаны на доказательствахъ. Протестанты опровергли эти доказательства и вывели заключеніе о ложности самыхъ догматовъ. Послѣднимъ выводомъ они пріобщались основному заблужденію католиковъ. Изъ того, что положеніе не доказано, слѣдуетъ, что тотъ, кто принималъ его за доказанное, не обладалъ даромъ непогрѣшимости, но никакъ не слѣдуетъ, чтобы самое положеніе было ложно Протестанты были правы передъ католиками, но не правы передъ Церковью, какъ равно ограниченные въ своемъ воззрѣніи. Удержавъ мысль о системѣ, положивъ ей въ основаніе Писаніе и личный разсудокъ, они, для оправданія своихъ притязаній, должны были на развалинахъ католи-

ческой системы создать свою. Второй моментъ протестантизма представляетъ рядъ усилій остановиться на пути отрицанія и основать положительную доктрину. Но чисто отрицательный характеръ протестантизма дѣлалъ его неспособнымъ на творчество. Единой протестантской доктрины нѣтъ; есть множество ученій, изъ которыхъ каждое выдаетъ себя за истинное; общаго, существеннаго въ нихъ— одна отрицательная сторона: отрицаніе преданія, отрицаніе возможности оправданія личными заслугами. Около этихъ двухъ пунктовъ вертятся первые споры католиковъ съ протестантами.

Подъ вліяніемъ потребности противодѣйствія католическому вліянію, образовалась у насъ новая школа, имѣвшая свое значеніе, какъ противодѣйствіе вліянію церкви западной. Начинателемъ и главнымъ представителемъ этого новаго направленія, исключительно антикатолическаго, былъ Ѳеофанъ Прокоповичъ. Характеръ реформатора ясно отпечатлѣлся на ученыхъ трудахъ, на практической дѣятельности, на всей личности Ѳеофана Прокоповича. Онъ самъ говоритъ о себѣ, что главнымъ, постояннымъ побужденіемъ всей его жизни было сильное желаніе очистить церковное ученіе отъ латинской примѣси, вошедшей въ него вслѣдствіе продолжительнаго вліянія западной школы на образованіе нашего духовенства. Вмѣсто слова Божія и духовныхъ писателей нашей Церкви въ то время изучали схоластиковъ и іезуитовъ, пристращались къ ихъ искусственнымъ, натянутымъ толкованіямъ и безплоднымъ подраздѣленіямъ; ихъ творенія наводняли наши школы. Ѳеофанъ Прокоповичъ первый понялъ и глубоко почувствовалъ это зло; еще въ дѣтствѣ, говорилъ онъ, въ него запала мысль, никогда его не оставлявшая, обратиться къ чистѣйшимъ источникамъ, и, принявъ за норму священное писаніе, очистить современное ученіе отъ всего ложнаго и суетнаго. Съ этою мыслью, въ этомъ духѣ началъ Ѳеофанъ Прокоповичъ преподавать богословіе въ Кіевской академіи, и онъ совершилъ переворотъ въ современной наукѣ. Мысль всей его жизни исполнилась. Въ своей богословской системѣ онъ явился блистательнымъ антагонистомъ католи-

ковъ. Онъ разбилъ ихъ въ ученіи о преданіи, объ исхожденіи Святаго Духа и въ ученіи объ оправданіи личными заслугами, которое такъ глубоко проникло въ Россію въ XVII вѣкѣ. Въ этомъ его великая, незабвенная заслуга. Но, при характерѣ преимущественно полемическомъ всей его дѣятельности, при совпаденіи его начальнаго стремленія съ требованіями протестантовъ, ему было трудно уберечься отъ ихъ вліянія. И здѣсь мы не войдемъ въ подробности, а укажемъ только на статью о священномъ писаніи въ предисловіи къ его богословской системѣ, которая вся заимствована отъ протестантовъ и носитъ слѣды ихъ односторонняго воззрѣнія на откровеніе писанное. Далѣе, фактъ Церкви, который такъ ясно выдается изъ творенія Стефана Яворскаго, въ системѣ Ѳеофановой занимаетъ самое второстепенное мѣсто. Онъ видитъ въ ней только совокупность лицъ, соединившихся ради пользы; идея органическаго цѣлаго, духовнаго тѣла у него исчезаетъ. Въ этомъ его односторонность.

Теперь должны быть понятны и взаимныя отношенія Стефана Яворскаго и Ѳеофана Прокоповича. Могли-ли они дѣйствовать заодно и жить въ согласіи, когда такъ существенно расходились они въ своихъ стремленіяхъ; когда въ различныя стороны влекли ихъ сочувствія; когда противники и союзники у нихъ были разные; когда цѣлые отрывки изъ писателей западныхъ, повторяющіеся въ „Камнѣ вѣры“, въ „Богословской системѣ“ Ѳеофана выставлены какъ nugae, ineptae opiniones papistarum, и, на оборотъ въ „Камнѣ вѣры“ мнѣнія Ѳеофана опровергаются, какъ нареканія противниковъ нашей Церкви. И не даромъ были ихъ споры. Въ нихъ выражалась безъ ихъ вѣдома односторонность того и другаго воззрѣнія А между тѣмъ рѣшительный ударъ нанесенъ былъ католицизму; преграда была поставлена вліянію протестантизма, и Церковь торжествовала въ двойной борьбѣ

Тезисы къ третьей части диссертаціи.

1.

Краснорѣчіе не имѣетъ мѣста въ области искусства. Рѣчь не есть художественное произведеніе.

2.

Краснорѣчіе должно быть изучаемо какъ средство.

3.

Проповѣдь есть посредничество между Церковью и частными лицами.

4.

Проповѣдь слагается изъ элемента общаго и элемента частнаго. Оба необходимы.

5.

Проповѣдь должна быть словомъ лица къ лицамъ, должна быть проникнута личнымъ характеромъ.

6.

Проповѣдь католическая отражаетъ въ себѣ отношеніе частныхъ лицъ къ Церкви въ католицизмѣ.

7.

Проповѣдь протестантская есть плодъ отрицанія объективной Церкви.

8.

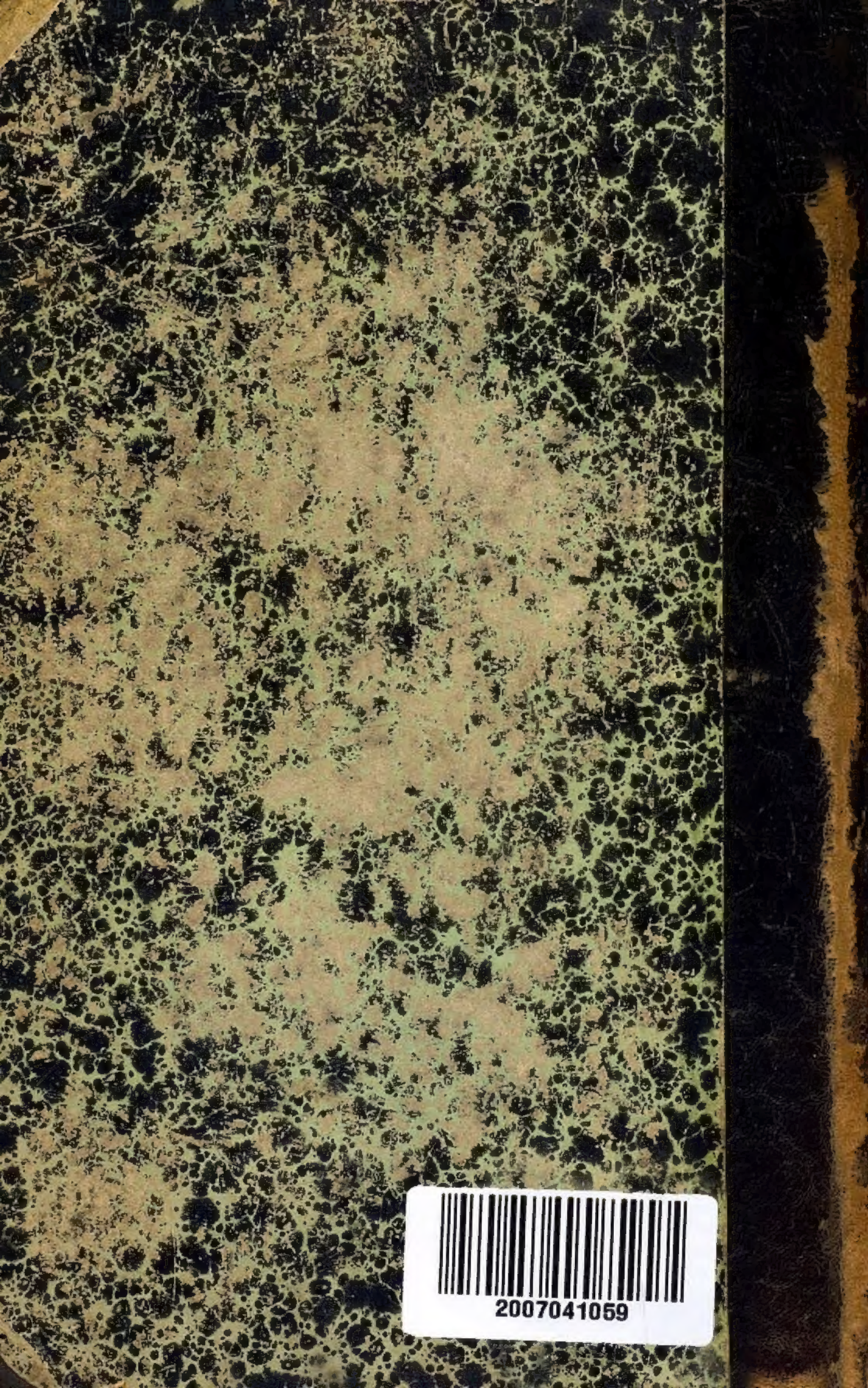
Въ проповѣдяхъ Стефана Яворскаго замѣтно вліяніе проповѣдей католическихъ.

9.

Ѳеофанъ Прокоповичъ основалъ новую школу проповѣдниковъ, заключавшую въ себѣ возможность уклоненія въ протестантскую односторонность.

10.

Ѳеофанъ Прокоповичъ особенно замѣчателенъ какъ ораторъ свѣтскій.


2007041059